

*Doni*  
*3<sup>a</sup> ediz.*

LEZIONI

FILOSOFIA

AD USO DE' LICEI

SCRITTE

FRANCESCO FIORENTINO

Ottava Edizione.



NAPOLI

DOMENICO MORANO LIBRAIO - EDITORE

Strada Quercia 14, Cisterna de. l'olio 36.

1886.

*Libri di*  
GIOELE SOLARI

LEZIONI

104  
0163049

*Libri di*  
GIOELE SOLARI

LEZIONI  
DI  
FILOSOFIA

AD USO DE' LICEI

SCRITTE

DA

FRANCESCO FIORENTINO

Ottava Edizione.



NAPOLI  
DOMENICO MORANO LIBRAIO - EDITORE  
Strada Quercia 14, Cisterna dell'Olio 36.

1886

S'intendono riservati tutti quanti i diritti di proprietà letteraria dell'Autore in conformità delle leggi sulle opere dell'ingegno, essendosi adempito quanto esse prescrivono.

## A SILVIO SPAVENTA

---

*Mio carissimo amico,*

*Consenti ch'io intitoli al tuo nome onorato questo libro scritto per i giovani; non tanto per darti pubblica testimonianza dell'antica stima ed amicizia che a te mi lega, quanto per proporre loro un nobile esempio da imitare. A loro, in tanta penuria di vera grandezza, io posso con tutta coscienza dire: ecco qua un uomo che al poderoso intelletto accoppia una tempra incrollabile di carattere; un uomo che pensa dirittamente, e che parla ed opera con perfetta coerenza: imitatelo.*

*Oggidi che, a coonestare subite ed interessate mutazioni, va pigliando piede l'ipocrita massima*

*dell' altro è il dire altro è il fare , non è soverchio l'esempio di chi a questa fiacca scusa non è dovuto mai ricorrere; non è soverchio il ricordare , che gli antichi furono grandi per questa armoniosa corrispondenza del dire e del fare , che oggidì si va dimenticando del tutto.*

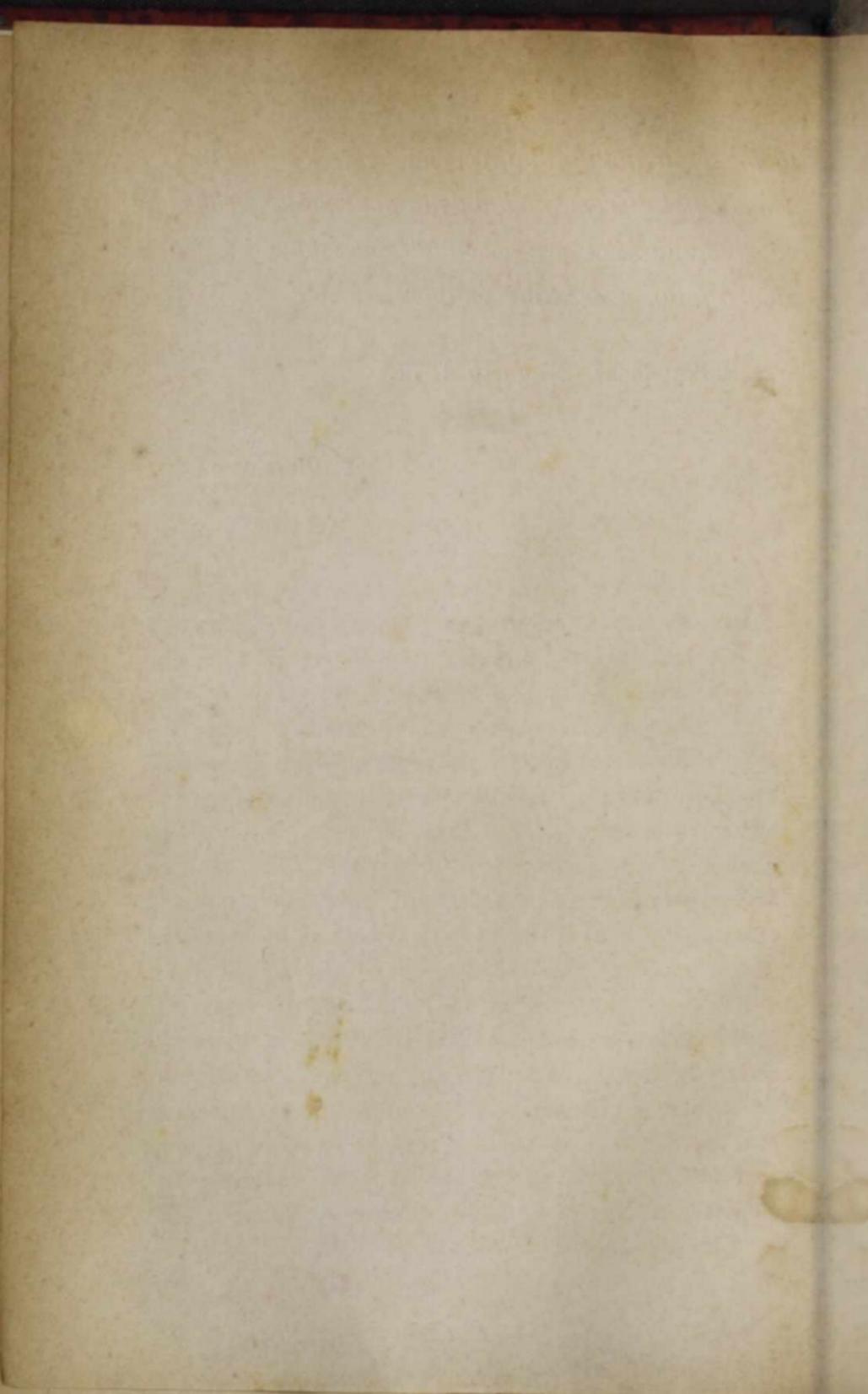
*E tu, mio illustre amico, in trenta anni di vita pubblica, sei rimasto sempre lo stesso: modello veramente insigne di virtù civile, e di indomata fermezza; degno d'esser paragonato soltanto agli antichi in una età sì frolla e sì leggera. Pari alla costanza del carattere è stata in te la semplicità della vita, senza sfarzo, senza vanità, senza pose studiate; contento all' affetto di pochi, incurioso de' plausi volgari. Onde io stimo, che, quando gli uomini saranno giudicati senza velo di passione, altri, paragonandoti a qualche vanarello pavoneggiantesi de' giorni nostri, dirà di te ciò che i Parigini bisbigliavano nel vedere il Duca di Guisa cavalcare allato del gran Condè: questo qui è l'eroe della storia, quell'altro là è l'eroe del romanzo.*

*Ma, indugi quanto si voglia questo giudizio, io*

*lo presento nell'animo, perchè ho fede nel buon senso e nel discernimento della generazione che si va educando. Per ora accetta l'espressione del mio vivo affetto, e credimi sempre*

Di Sambiasse, 2 agosto 1877.

Tutto tuo  
F. Fiorentino



# PARTE PRIMA

## CAPITOLO I.

### OGGETTO E METODO DI QUESTO LIBRO.

Ogni scienza piglia nome dall'oggetto intorno a cui si versa. Ora alcune trovano quest'oggetto nella natura, già dato, e tali scienze si dicono sperimentali. Così, a mo' d'esempio, fanno la Fisica, la Chimica, la Fisiologia, ed altre simili. Altre, invece, non trovano l'oggetto bello e dato, ma se lo debbono costruire; e tali scienze si dicono matematiche. Così le figure, che il geometra studia, non esistono effettivamente nella natura, come esistevano i corpi, le loro qualità, le loro combinazioni, e l'organismo vivente; ma sono costruite dal geometra stesso, limitando lo spazio in svariate maniere. Costruite però che siano, le figure sono da noi intuitivamente rappresentate. Il divario tra gli oggetti delle scienze sperimentali, e gli oggetti delle scienze matematiche, consiste in ciò, che i primi sono appresi per mezzo de' sensi corporei; gli altri non hanno bisogno dei sensi, perchè non rappresentano oggetti mutevoli e reali, ma oggetti fissi e possibili. Dimodochè, le scienze naturali trattano gli oggetti della esperienza reale; le scienze matematiche, gli oggetti di una esperienza possibile.

L'oggetto della filosofia non si può trovare nè tra i primi, nè tra i secondi: esso non è nè dato, nè costruito; ma nasce col primo nascere della scienza.

Dichiariamo questo nascimento.

Nelle scienze sperimentali non si ha altra mira, che di illustrare il fatto, e di rendersene ragione. Ora quando noi diciamo: sperienza di un fatto, abbiamo in realtà due elementi: uno, il fatto; l'altro, la sperienza.

La sperienza è un fatto nuovo, che non preesisteva, come i fatti naturali, ma che nasce come prima la nostra attività si rivolge sui fatti della natura. La scienza che chiarisce non più i fatti sperimentati, ma la sperienza stessa, è la filosofia.

La filosofia adunque ha un obbietto suo proprio, da non confondere con quello delle scienze sperimentali, e tale senza cui le scienze sperimentali mancherebbero di fondamento per noi.

Il primo che disegnò così i limiti della filosofia fu Emanuele Kant, quando propose il problema filosofico in questa forma: com'è possibile la sperienza?

L'oggetto della sperienza può essere questo, o quell'altro, ma le condizioni, che la fanno possibile, bisogna che siano sempre le stesse. La filosofia adunque ha un obbietto preciso e costante, considerata come scienza della sperienza.

Ma oltre ai fatti naturali, ed oltre al fatto della conoscenza sperimentale, di cui si è discusso, altri fatti non meno importanti esigono una spiegazione. Questi ultimi si chiamano fatti morali, e provengono pure dall'attività dello spirito nostro. Se non che, dove nella cognizione sperimentale l'oggetto era dato naturalmente, e solo la cognizione derivava dallo spirito, ne' fatti morali anche l'oggetto è prodotto dalla nostra attività.

Dichiariamo meglio questa differenza.

L'uomo, in quanto organismo animale, è un prodotto della generazione naturale: porta per natura con sè gli organi che gli servono a nutrirsi, ed a riprodursi, e sebbene egli cresca e si sviluppi, questi organi persistono a disimpegnare sempre le proprie funzioni nello stesso modo. Ma l'uomo, in quanto attività libera e spirituale, acquista delle conoscenze non solo, ma entra in società con gli altri uomini, stringe con loro de' legami; diviene cittadino, magistrato, sacerdote, soldato, patrone, proprietario, e via via. Tutte coteste relazioni sono dei fatti nuovi, di cui la natura non è capace, sono fatti morali, diciamo noi, e l'uomo li fa perchè fornito di un'attività speciale.

Esaminare questi nuovi fatti, e questa speciale attività è pure ufficio della filosofia.

Laonde possiamo concludere, che la filosofia è la scienza della conoscenza, è la scienza della libertà umana; e sotto il primo aspetto si suol dire filosofia teoretica; sotto il secondo, etica, o filosofia morale. E raccogliendo i due aspetti in un solo, la filosofia si può chiamare la scienza del pensiero in quanto si riflette sopra di sè stesso.

Chi pensi, infatti, che lo spirito umano è uno in tutte le sue funzioni, e che queste sono ordinate ed intrecciate sì, che una si colleghi con le altre, comprenderà di leggieri che tra la funzione conoscitiva e la funzione morale non ci può essere un distacco reciso, ma che una s'accompagna con l'altra. Per ragion di metodo intanto è necessario trattarle ad una ad una, e noi quindi discorreremo prima di quel gruppo di operazioni, che mira alla conoscenza, poi dell'altro che mira all'attuazione pratica della libertà. Così il nostro trattato sarà diviso in due parti, una di filosofia teoretica, l'altra di etica, o di morale.

Ma poichè nè la cognizione, nè la libertà sono date immediatamente; poichè lo spirito prima di conoscere deve cominciare dal sentire, e prima di volere deve cominciare dall'appetire, perciò a ciascuna delle due parti sarà premissa una propedeutica, la quale spieghi il nascimento del fatto, che forma il tema di quella trattazione.

Con queste avvertenze preliminari rimane disegnato il compito ed il metodo de' nostri elementi di filosofia.

## CAPITOLO II.

### SENSAZIONI IN GENERALE.

La funzione del sentire, che poi si differenzia nelle varietà, che distingueremo appresso, è il fondamento di ogni esperienza; è, diremo così, la materia greggia, che poi lo spirito lavora ed ordina a suo modo.

In tutti gli altri animali essa rimane una funzione incomposta, e slegata, o se qualche ordine vi acquista, non è punto da paragonare coi gradi di perfezione che attinge mediante l'attività umana. Di fare tale raffronto si compiace la psicologia comparata, ma non è tema da noi: guardiamo piuttosto che cosa importa il sentire.

Sentendo, noi entriamo in relazione col mondo esteriore, o in termini più precisi, trasformiamo i movimenti in affezioni nostre, che non sono più movimenti.

In questo fatto ci sono due passaggi: prima i movimenti che accadono fuori del nostro organismo corporeo, penetrano dentro l'organismo: poi, penetrati che vi siano, si trasmutano, e di movimenti molecolari diventano sensazioni.

Il congegno del primo passaggio è studiato propriamente

dalla fisiologia, a cui si appartiene quello studio, il secondo dalla psicologia; ma poichè i due passaggi hanno una stretta connessione, è necessario dare un'idea anche del primo.

Il nostro corpo, considerato per rispetto alla sua vita sensitiva, o vita di relazione col mondo esterno, è un'intera rete di nervi, che metton capo nel cervello e nella colonna spinale. Ogni nervo è un cordone di sostanza azotata instabile, che o va dalla periferia dell'organismo al centro, e si dice nervo afferente, o viceversa dal centro alla periferia, e si dice efferente. Tutto questo insieme si chiama sistema nervoso cerebro-spinale, ed ha, oltre a questo centro generale, de' centri inferiori, dove un fascio determinato di nervi si annoda, e che si dicono gangli, i quali non pure comunicano col centro generale, ma comunicano uno con l'altro mediante certi fascetti che si chiamano commessure.

A capo dell'estremità periferica ogni nervo ha un plesso di materia instabilissima, e facilmente trasformabile, che non solo raccoglie, ma moltiplica la impressione ricevuta dall'oggetto esterno. Nell'altra estremità, nella colonna spinale, le radici posteriori dei nervi spinali sono afferenti, le anteriori sono efferenti.

Herbert Spencer dice che la materia nervosa in generale ha, nel suo stato primordiale, la doppia proprietà di produrre il movimento molecolare, e di trasmetterlo; e che nel progresso della evoluzione organica la proprietà produttiva è più speciale dei nervi efferenti, la trasmissiva dei nervi afferenti.

Quanto alla moltiplicazione del moto molecolare, che avviene nelle estremità periferiche, quando il nervo riceve l'impressione esterna, lo stesso autore opina di potersi spiegare mediante la materia grigia contenuta nelle cellule. La presenza di queste cellule nelle estremità periferiche dei

nervi ottici, acustici ed olfattivi, spiegherebbe la loro maggior sensibilità a paragone de' nervi del tatto.

*Qualche*  
Questo che abbiamo brevemente descritto è l'apparato che serve in generale al sentire. Le sensazioni però pigliano un carattere speciale, secondo i nervi, attraverso dei quali il moto esterno si propaga. I nervi acustici non trasmettono, se non le onde sonore, e gli ottici le onde luminose: i nervi dell'odorato gli odori, e quelli del gusto i sapori. Se i raggi del sole investono, per esempio, una mano, vi suscitano una sensazione di calore, e se colpiscono la retina vi producono, non già una sensazione di calore, ma di luce. Il Tyndall anzi ha provato, che la retina è insensibile al calore.

Un altro esempio. Un'esalazione d'ammoniaco produce su gli occhi un pizzicore scottante, sul naso un odore insopportabile, sul gusto un sapore acre. Lo stesso movimento proveniente dallo stesso corpo si trasforma variamente secondo la diversità de' nervi per mezzo di cui si propaga.

Nello stesso organo la sensazione può variare di grado secondo la diversità delle circostanze. In una certa temperatura ad una mano la stessa acqua parrà tiepida, in una certa altra parrà fredda. Ad una mano un peso stesso potrà parere più grave, se è stanca; men grave, s'è riposata.

Talvolta, non per effetto di circostanze esterne, ma per la struttura intima dell'organo, le sensazioni variano. Dalton aveva gli occhi talmente fatti, che a lui parevano lo stesso colore il rosso ed il bleu, che agli altri paiono due tinte diverse.

La morbidezza della mano fa sì, che altri possa discernere al tatto la finezza o la ruvidezza di un tessuto. Un selvaggio, accostando l'orecchio a terra, è capace di udire suoni lontanissimi, ed inauditi agli uomini civili. Talvolta

il divario dipende da uno stato morboso. Chi ha i nervi irritati non può sofferir de'suoni, da cui pure ordinariamente non era molestato. Tal' altra, la sensazione annunzia uno sconcerto organico: così un odore sgradevole sentito, senza che ce ne fosse fondamento, suol essere segno di un imminente attacco epilettico.

La sensazione non è dunque l'equivalente del moto esterno: l'organo, da cui è trasmesso l'arto; la virtù moltiplicativa del moto molecolare, or maggiore or minore; lo stato sano o malato dell'organismo; la costruzione naturale dell'organo stesso, le circostanze diverse, ed altre cause ancora conferiscono non poco su la qualità e su la quantità della sensazione. Essa è perciò di sua natura relativa.

Ma v'è ancora dippiù. L'impressione del corpo esterno, ch'è l'antecedente della sensazione, non è altro che un movimento molecolare; la sensazione è uno stato psichico, una modificazione nostra: il moto e lo stato psichico sono ben differenti.

Il contenuto della nostra sensazione non è, difatti, nè uguale nè simile alla qualità dell'oggetto che ha occasionato lo stimolo; tanto che allo stesso stimolo possono corrispondere sensazioni differenti, e, viceversa, stimoli diversi possono produrre la stessa sensazione. L' Helmholtz chiamava perciò la sensazione simbolo del mondo esteriore; ed il Volkmann chiariva meglio questa espressione dell' Helmholtz, scrivendo, che tra sensazioni e stato nervoso c'è omologia, ma non già omogeneità: essi stanno tra loro come parole corrispondenti di due lingue diverse.

Le sensazioni, oltre all'esser differenziate tra loro come suoni, colori, odori, sapori, mentre il moto molecolare non ha queste differenze, implicano altresì uno stato di piacere o di dolore, che le mostra come nostre affezioni, e che non trova nessuno antecedente nel moto.

Anche i più accurati tra i psicologi positivisti concedono che quantunque si possa pretendere di dimostrare in avvenire, che i due elementi, diremo così, della sensazione, il fisiologico e lo psichico, si debbano considerare come due lati di un unico fatto, nondimeno questi due lati non si possono mai confondere. Così, sebbene si sia riconosciuto, che sì del calore, come della luce è unica causa il moto, non per questo la termologia si può confondere con l'ottica.

Il Rosmini considera il sentimento come l'unità, di cui il senziente sia il principio, ed il sentito sia il termine, ed ha perfettamente ragione in quantochè noi non possiamo scindere questi due estremi, se non per via di un'analisi posteriore. Il sentimento ci si presenta come indistinto, e come primitivo; ad esso compete propriamente il nome d'immediato (1).

Questo sentimento primitivo, detto anche dal Rosmini, fondamentale, non si vuol confondere con le singole sensa-

---

(1) La parola *immediato*, di cui oggidi si fa uso, specialmente nella filosofia germanica, fu la prima volta adoperata da Aristotele.

Volendo egli inculcare che la dimostrazione non può procedere all'infinito, e che quindi si deve per forza arrestare, ammise due limiti, uno infimo, l'altro supremo.

Ora poichè, per lui, dimostrare importava trovare un termine medio, l'indimostrabile era evidentemente senza questo termine medio; era cioè (*ἀμεσον*) immediato. Onde c'era un doppio immediato, uno da cui si partiva, l'individuo; l'altro, a cui si arrivava, l'essere universalissimo.

Nel trattare il cominciamento della cognizione, la parola immediato non può denotare altro, che quell'infimo grado, da cui il processo conoscitivo piglia le mosse, qual'è appunto la sensazione.

zioni particolari, di cui si è discorso di sopra, perchè esso non ha per termine un urto esterno, ma l'organismo corporeo medesimo, che serve di mezzo a ricevere le impressioni esteriori. Lo stato di piacere o di dolore, che accompagna talvolta le nostre sensazioni, è una modificazione del sentimento fondamentale. Quando l'esercizio di un organo è impedito, ovvero quando è sforzato oltre a quello che la misura col rimanente dell'organismo comporti, si sente un senso di dolore. Quando invece questo esercizio è moderato, e concorre alla conservazione dell'organismo intero, si sente un senso di piacere. Né il piacere né il dolore hanno nulla di corrispondente col mondo naturale, ma nascono da un equilibrio e da un consenso, ovvero da un disquilibrio e da un dissenso ugualmente interni. Onde non occorre ripetere che anch'essi sono relativi, e che variano di qualità e di grado secondo i diversi individui.

Con le sensazioni provenienti da un'impressione esterna può accompagnarsi il piacere ed il dolore; ma non sempre. Anzi una medesima sensazione può talvolta allo stesso individuo arrecar piacere, tal'altra no, e tal'altra infine può produrre un senso di molestia. Molto può l'abitudine nel debilitare tanto il sentimento piacevole, quanto il doloroso; molto la disposizione dell'animo, e lo stato di sanità.

Considerata finora la funzione del sentire per rispetto al nostro organismo, e per rispetto al sentimento fondamentale, rimane a vedere qual relazione abbiano le sensazioni per rispetto ai corpi esterni che fanno impressione su gli organi sensori.

V'ha taluni, i quali stimano che la sensazione è di natura sua oggettiva, vale a dire che si riferisce necessariamente all'oggetto che l'ha prodotta.

Il Galluppi formola questa sua dottrina, ed insieme la di-

mostra così: sentire importa sentir qualche cosa. Egli comprende benissimo che un moto non ha nulla di comune con una sensazione, ma egli osserva che nella stessa guisa che non ha nulla di comune il color bianco col moto, non ha neppure nulla di comune la resistenza, e contro quelli i quali propugnavano la distinzione di qualità primarie, e di qualità secondarie egli ha perfettamente ragione. Il tatto solo è oggettivo, dicevano i suoi avversarii; gli altri sensi no. Perché? rispondeva il Galluppi: io vi potrei provare che tutti i sensi all'ultimo si riducono ad un contatto or mediato, ora immediato; sicchè stando alle vostre premesse, sarebbero da ritenere tutti per oggettivi. E contro tali avversarii egli aveva ragione.

Ma il Galluppi non si contenta di questa confutazione: egli sostiene, che la sensazione non si riferisce alla qualità, ma all'oggetto esterno; che noi non sentiamo l'odore soltanto, ma il corpo odorifero, e che nella sensazione si trovano in relazione un soggetto da una parte, ed un oggetto dall'altra. Qui evidentemente il Galluppi confonde la sensazione con la percezione, anzi usa promiscuamente le due parole: uso che rende manifesta la confusione fatta.

Dallo sviluppo ulteriore della nostra teorica rilucerà il divario che c'è tra sentire e percepire; qui, per dare una risposta che non oltrepassi le cose esposte finora, osserviamo, che la sensazione può derivare da un impulso interno, che metta in movimento un dato organo, senza che ci sia bisogno della presenza di un oggetto esterno. Così chi ha ingoiato una dose di solfato di chinina sente negli orecchi un zufolio, senza che onde sonore esternamente li percuotano.

Nella sensazione non si può ancora discorrere di oggetto, e perciò riesce più appropriato il linguaggio del Rosmini, il quale chiama termine estrasoggettivo il corpo, da cui pro-

viene lo stimolo che mette in moto l'organo sensitivo. L'oggetto, come significa la parola medesima, esprime qualcosa che si contrappone al soggetto, e se ne distingue, e nella sensazione non c'è ancora nè opposizione, nè distinzione di sorta.

Il Galluppi considerò la sensazione come oggettiva per un partito preso, credendo così di assicurare meglio la realtà oggettiva delle nostre conoscenze, le quali si fondano sul fatto primitivo del sentire. Egli stimò che ritenendola per soggettiva, non ci sarebbe stato più verso, nè modo di passare dal me al fuor di me, cioè dal nostro pensiero alla realtà delle cose: onde si risolvette di presupporre fin dalla prima sensazione quella apprensione immediata dell'oggetto, che gli pareva impossibile di conseguire appresso per via del ragionamento. Egli stabilì dunque che non alcune, ma tutte le sensazioni sono oggettive; e che sono oggettive per se stesse, non per l'applicazione del principio di causalità, nè quindi per mezzo di un ragionamento.

Quelli i quali dicevano alcune sensazioni oggettive ed altre no, avevano posto un divario fra le varie qualità dei corpi, ed alcune le avevan dette primarie, altre qualità sensibili, o qualità secondarie. Erano primarie, a loro avviso, la grandezza, la figura, il numero, la situazione, il moto, o il riposo delle parti solide de' corpi: erano secondarie, i colori, i suoni, gli odori, i sapori, il colore, e simili. Le prime esistevano realmente nei corpi, le seconde erano relative al nostro modo di sentire: le prime c'erano, sia che noi le sentissimo, sia che no; le seconde si riferivano ai nostri organi, e senza questa relazione non esistevano.

Il Galluppi combatte questa distinzione, e si schiera con quelli che fanno relative ai nostri sensi tanto le qualità primarie, come le secondarie; ma sostiene insieme che con ogni nostra sensazione noi cogliamo l'oggetto, il quale met-

tendosi in comunicazione coi nostri organi produce quella tale sensazione. Tal è il significato ch'egli attribuisce all'oggettività delle sensazioni.

Ora questa oggettività, nel primo stadio della nostra vita sensitiva, è impossibile. Essa implica una distinzione tra il soggetto e la modificazione, tra l'odorifero e l'odore, come dice il Galluppi; e cotesta distinzione presuppone delle funzioni intellettive già sviluppate. È poi un'asserzione gratuita il dire che con la sensazione noi cogliamo l'odorifero, non già l'odore, perchè solo quest'ultimo costituisce il termine del sentire; ed il primo rimane un termine astratto, incapace di essere colto dal senso. La sensazione è dunque una modificazione essenzialmente relativa al soggetto senziente; ma con ciò non si vuol escludere l'esistenza dello stimolo esterno che le dà origine: si vuol solo dire, che questa provenienza non è avvertita, e che talvolta, in certi casi, può anche affatto mancare, come di sopra abbiamo chiarito.

Avendo il Galluppi stesso compreso, che nè l'odore, nè il suono, e neppure l'estensione e la figura hanno fuori di noi un'esistenza propria ed indipendente, non era difficile accorgersi che quel vuoto oggetto che gli rimane, e ch'ei chiama l'odorifero, il bianco, e vie via, non è più tale, che possa cogliersi con alcuno de' nostri organi. L'oggettività delle sensazioni sarebbe stata, in certo modo, sostenibile, quando agli odori, ai suoni, ai sapori, ai colori si fosse attribuita una esistenza indipendente dai nostri sensi; quando tutti quanti si fossero creduti altrettante proprietà reali dei corpi; ma co'risultamenti della scienza moderna questa opinione è impossibile, ed il Galluppi stesso non solo ne conviene, ma rifiuta la distinzione tra qualità prime e seconde (1).

---

(1) Questa distinzione mette capo in Aristotele. Egli ne'libri *de Anima* distinse i sensibili in proprii (*idia*), e comuni (*κοινά*):

Il difetto del Galluppi consiste nell'aver introdotto nella sensibilità una distinzione, ch'è propria di un'attività che si sviluppa più tardi, e che si dice intellettuale. Dopo di avere, difatti, confuso la sensazione con la percezione, egli confonde la sensazione medesima con la coscienza. La sensazione per lui ha un doppio rapporto, uno con l'oggetto esterno; l'altro, con l'anima, o col soggetto interiore. Ad ogni sensazione, secondo il nostro filosofo, noi sentiamo un oggetto, ch'è il fuor di me, ed un soggetto ch'è il me. Ora nella sensazione non ci può capire nessuna distinzione, sicchè nè la percezione di un oggetto, nè la coscienza del soggetto sono da confondere con essa. Noi, sentendo, ci fermiamo in questa modificazione, e non ricorriamo con la mente nè all'oggetto che l'ha prodotta, nè al soggetto a cui inerisce. Il soggetto e l'oggetto, questa dualità essenziale

---

chiamò proprii il colore, il suono, l'odore, il sapore, ed il contatto, pel quale sono appresi il caldo ed il freddo, il duro ed il molle, il secco e l'umido; chiamò comuni l'estensione, il moto, il numero e la durata: disse i primi appresi per mezzo degli organi particolari, ed i secondi, del sensorio comune (*κοινόν αἰσθητήριον*). Si degli uni, come degli altri il fondamento era però negli oggetti. Ci sono sensibili, ed intelligibili, dunque c'è il senso e l'intelligenza: c'è sensibili proprii, e comuni: dunque ci è sensi particolari, e c'è un sensorio comune a tutti: tal è il procedere di Aristotele, dagli oggetti cioè va alle facultà.

La distinzione tra qualità prime e seconde, denominata così la prima volta da Locke, si rannoda a questa dottrina aristotelica, con tal divario però che per Aristotele esistevano realmente e le une e le altre, pei seguaci di Locke esistevano le qualità primarie, e non già le secondarie. Oggidì questa distinzione è sfumata, e tutte sono egualmente ritenute per relative ai nostri sensi. Il soggettivismo è sottentrato all'oggettivismo antico.

alla conoscenza, non si è ancora disegnata nell'unità oscura ed indistinta della sensazione.

Onde mal si discorre di una sensibilità esterna, e di una sensibilità interna: la sensibilità è una sola, la capacità di esser modificati dalla impressione di uno stimolo, il quale stimolo potrà essere o fuori del nostro organismo, o dentro l'organismo medesimo, senza che la sensazione muti di natura e di qualità nel rapporto psichico. Il solo divario che ne nascerà, sarà questo, che le une si diranno sensazioni periferiche, e le altre sensazioni muscolari; come vedremo appresso.

### CAPITOLO III.

#### DELLE SENSAZIONI IN PARTICOLARE.

Abbiamo esaminato i caratteri generali che appartengono a tutte quante le nostre sensazioni: bisogna parlare partitamente di ciascuna.

Noi chiamiamo sensazioni sensoriali quelle che hanno un particolar sensorio, dove hanno luogo, e che in altra parte del nostro organismo non sarebbero possibili: tali sono i colori, i suoni, gli odori, i sapori.

L'organo speciale, o il sensorio, per cui si sentono i colori, sono gli occhi. Su la retina formata di moltissimi fili nervosi, che si chiamano nervi ottici, si riceve una molteplicità simultanea di stimoli, che producono una sola sensazione, alla quale diamo il nome di colore. L'immagine disegnata su d'entrambe le retine degli occhi è raddoppiata, essendo due i sensori, in cui si disegna; è capovolta, è concava, ed è a mosaico, essendo interrotta da punti oscuri: il colore intanto apparisce uno, diritto, piano, continuo: ciò vuol dire, osserva il Lewes, che la sensazione non ha

luogo immediatamente nell'organo, ma ne' centri sensoriali.

Il contenuto della sensazione è il semplice colore: la grandezza dell'oggetto, il numero, la direzione, la distanza sono determinazioni posteriori, a cui non risponde nessuno stimolo esterno; anzi le due ultime, la direzione e la distanza nelle sensazioni visive, come la pausa nelle sensazioni dell'udito escludono recisamente ogni stimolo.

L'organo della vista è confermato in modo da congiungere alla uguale ricettività di tutt' i fili nervosi la possibilità di cangiare, mediante semplici movimenti muscolari, la qualità della sensazione. La mobilità della pupilla, il poterla girare dall'alto in basso, da sopra in sotto, da destra a sinistra, fa sì che noi possiamo trasportare alle sensazioni visive lo schema spaziale, proprio, come vedremo, delle sensazioni muscolari.

La chiarezza e la distinzione nelle nostre modificazioni comincia appunto dalle sensazioni della vista, come quelle che cogliendone più in una volta, ci avvezzano a distinguere una dall'altra. La prima cosa che distinguano i bambini, sono i colori, specialmente i più vivaci, e smaglianti.\*

L'educazione affina quest'organo in modo, da cogliere poi innumerevoli sfumature, che da principio sfuggivano. Un pittore discerne in un dipinto gradazioni di colori, che alla moltitudine passano inavvertiti. Herschell valutava a trentamila le sfumature de' colori, che si possono distinguere ne' mosaici romani.

I colori fondamentali sono quelli che ci dà il prisma, e che formano la scala de' colori; con dippiù il bianco ed il nero; imperciocchè anche il nero è per noi una sensazione positiva, che si distingue benissimo dalla mera privazione, dal non vedere, cioè, nulla.

Questi colori, in quanto nostre sensazioni, non sono altro che un dato numero di vibrazioni; il divario tra colore e colore, è divario di numero di vibrazioni nei nervi ottici. I nervi non sono mediatori morti della luce esterna, semplici veicoli di trasmissione: il colore si genera per la loro ricettività: la medesima sensazione, difatti, può essere prodotta dalle vibrazioni dell' etere, dalla corrente elettrica, e da un urto su l'occhio.

Oltre al modo fornito dalla preformazione dell'organo per alterare la qualità delle sensazioni visive con la mobilità della pupilla, ed anche della palpebra, altri istrumenti artificiali si sono inventati per rafforzarne l'intensità. Essi sono il telescopio, ed il microscopio.

Le nostre sensazioni hanno un limite, oltre il quale non sono possibili: i due mentovati istrumenti hanno allargato indicibilmente la misura di questo limite per la vista. Nessun altro organo è capace di altrettale allargamento, salvo forse, in parte, l'udito; ma il telefono, per ora almeno, sottosta di lunga mano al telescopio.

La vista, ha detto il Volkmann, è il comune denominatore degli altri sensi: quando vogliamo rendere più chiare e più discernibili le altre sensazioni, ci sforziamo di ridurle in modo da averle sott'occhio. Così abbiamo cercato di misurare il calore col termometro, i cui gradi si vedono disegnati in una scala: abbiamo cercato di misurare il peso, non col mezzo delle sensazioni muscolari, a cui il peso si riferisce, ma con la bilancia, il cui equilibrio, ed il cui traboccare ci cade sott'occhio. Anche lo sviluppo delle onde sonore si è rappresentato graficamente per esser più facilmente valutato.

Dopo la vista, in ordine di eccellenza, vien l'udito. Il contenuto di queste sensazioni è il suono: la lontananza, la

qualità, la quantità, anche qui, sono determinazioni che si aggiungono dopo. Il suono si differenzia dal semplice rumore in ciò, che quivi le vibrazioni hanno una certa legge; nel rumore, invece, sono confuse. I limiti tra cui le vibrazioni sonore possono diventare musicali, o aggradevoli all'orecchio, stanno tra 27, e 4000: meno di 27, o più di 4000 saranno per noi de' rumori, ma non de' suoni.

L'udito e la vista hanno bisogno di un mezzo circostante, attraverso del quale si propagano le vibrazioni che ricevono le onde sonore, o le onde luminose; se non che le prime si spandono in ogni direzione; dovechè le onde luminose sono perpendicolari al corpo, donde si partono.

La celerità delle onde sonore è di grau lunga minore di quella delle onde luminose: la massima celerità delle prime è di 4000; la minima delle onde luminose è di 4 bilioni in un minuto secondo.

L'udito, come la vista, è capace di accogliere insieme e nello stesso tempo un complesso di più sensazioni; se non che il numero, ch'è capace di accogliere la vista, è indefinito: mentre l'udito ne accoglie un complesso determinato tutte le volte.

In un'altra maniera la ricettività dell'udito sottostà alla ricettività della vista, ed è nel non avere il primo quell'accompagnamento di sensazioni muscolari, che modifica le proprie sensazioni. L'orecchio non ha la mobilità dell'occhio, e noi non possiamo cangiare la sensazione di un tono, come possiamo fare della sensazione di un colore.

I suoni hanno una scala, come i colori, dal che proviene che ci può essere un'armonia di suoni, come un'armonia di colori; e che quindi questi due sensi, così precisamente ed ordinatamente differenziabili, sono i due soli che si dicono sensi estetici.

La scala de' suoni è determinata dall'ottava. Si chiama *ottava* del suono fondamentale quel suono che ha un numero di vibrazioni doppio del primo. Da un'ottava si passa all'altra raddoppiando o dimezzando il numero delle vibrazioni; conservando cioè sempre il rapporto 1 : 2.

Se consideriamo la vista e l'udito, in quanto sono entrambi sensi estetici, noi scorgiamo un'altra proprietà che hanno in comune; ed è, il potersi i colori ed i suoni sceverare da ogni relazione subbiettiva di piacere e di dolore. Quando una sensazione è indissolubilmente legata con uno stato piacevole dell'animo nostro, non si può considerare nella sua purezza, e quindi non si può obbiettivare: i colori, ed i suoni soltanto si possono riguardare nel loro contenuto senza riferirli a questo o a quel soggetto: essi soli sono capaci di una misura definita, ed intrinseca, ed impersonale: essi soli dunque sono estetici.

Gli odori si apprendono con l'olfatto. La membrana mucosa, ond'è rivestito quest'organo, è simile alla retina in ciò, che le due cavità danno una sola sensazione, e che tutta la superficie è fornita di uguale ricettività. Ma con l'olfatto non si può sentire più odori diversi di qualità; nè tra gli odori ce n'è nessuno fondamentale; nè c'è tra essi scala, nè quindi accordo ed armonia. La indeterminatezza di queste sensazioni è tale, da non potersi ordinare in nessuna serie nè spaziale, nè temporanea; perciò nè si è tentato di educare questo organo, nè si è tentato di classificare gli odori, e le parole che vi corrispondono sono le più incerte e le più vaghe.

Linneo si provò di dare un nome agli odori, e li distinse in sette classi: aromatico, fragrante, ambrosiaco, alliaceo, fetido, virulento, nauseoso: con quanta precisione, ognuno può scorgerlo. Aristotele si accorse già della inesattezza,

dell'olfatto e nella psicologia moderna quest'organo è stato primo ad avvertirci dell'impossibilità di attribuire le nostre sensazioni alle qualità delle cose (1).

Paragonato ai primi due sensi, che si riferivano a qualità fisiche, come colori e suoni, si è osservato che l'olfatto consiste in un'azione chimica su la membrana mucosa.

Grande corrispondenza c'è tra l'olfatto ed il gusto, tanto che Emanuele Kant chiamava l'olfatto un gusto in lontananza: i due sensi, oltre alla vicinanza che hanno per la postura nell'organismo, si aiutano visibilmente. Nel gusto c'è però una decomposizione, che non è nell'odorato: i sapori sono un po' meglio definiti, che non siano gli odori. Si sono distinti quattro sapori fondamentali, il dolce, l'acido, l'amaro, ed il salso. Bain aggiunge altri tre: l'alcalino, l'astringente, e l'ardente; questi due ultimi appartenenti alla lingua.

Molta incertezza regna intorno a questo senso: di nervi specifici pel gusto il Volkmann afferma che non ce ne sono; ma intanto i sapori non sono una semplice azione chimica: difatti si è notato che lo zucchero e la glicerina hanno lo stesso sapore, senza essere chimicamente la stessa cosa.

Altri ha voluto mettere in corrispondenza la diversità dei sapori con le differenti regioni della lingua, e con le diverse forme di papille; ma per alcuni casi soltanto s'è finora verificato, che lo stesso stimolo in diverse regioni suscita sapori diversi.

L'impiego delle sensazioni del gusto per fissare le sensazioni muscolari degli organi vocali è stato posto a profitto

---

(1) Condillac per provare la soggettività delle sensazioni, suppone una statua con le sole sensazioni dell'olfatto: la statua, fiutando una rosa, non si crederebbe altro, che quest'odore.

nella scuola de'sordo-muti: esso forma parte del metodo di Heinicke.

Fin qui delle sensazioni sensoriali. Il *sensorium* è un'angusta e particolar forma di sensazioni: estesa a tutto l'organismo è però la sensibilità in generale. Noi chiamiamo tatto questa ricettività generale, e contenuto di questa sensazione è l'impressione. Però anche nel tatto, inteso in modo largo, c'è poi da fare distinzioni importantissime.

Questo senso parve perfino importantissimo ad Aristotele, il quale scrisse: il tatto dell'uomo è fornito di esimia sottigliezza, perciò egli è il più prudente di tutti gli animali. I moderni psicologi ne hanno fatto uno studio specialissimo, e noi cercheremo di riassumerne le più rilevanti osservazioni.

Anzi tratto bisogna distinguere in questo senso complesso il lato ricettivo dall'attivo: altro è ricevere le impressioni, ed altro toccare: si riceve l'impressione in tutta la superficie dell'organismo; si tocca con alcuni organi soltanto: l'uomo con le mani, anzi con la punta delle dita. In significato più proprio le sensazioni tattili appartengono adunque alle estremità delle dita. Il tatto, in senso così ristretto, è sempre attivo, o per lo meno reattivo. Or poiché l'attività si esercita per via di movimenti provenienti dal centro, e trasmessi per via de' muscoli; perciò col tatto si congiungono le sensazioni dette muscolari.

Nel tatto in generale, che diremo meglio impressionabilità, il contenuto della sensazione è l'impressione: nel tatto in particolare, che diremo da ora innanzi semplicemente ed esclusivamente tatto, il contenuto della sensazione è la resistenza.

Non si creda però che questa resistenza, contenuto della sensazione tattile, sia la forza qual'è in sè e posta oggettivamente.

vamente fuori di noi; imperciocchè questo sarebbe un gravissimo errore: nel quale incorsero quei psicologi, che perciò dissero il tatto essere un senso obbiettivo.

Il grado di resistenza che il tatto mi dà, è tanto incomensurabile con la forza in sè, quanto il colore con l'oggetto colorato, o con le vibrazioni eterree della luce.

La prerogativa del tatto non è di essere oggettivo, mentre gli altri non sono: la sua prerogativa consiste nel poter toccare sè stesso: la mano tocca un'altra parte dell'organismo; ed in quanto tocca ha per contenuto la resistenza, ed in quanto è toccata una parte dell'organismo proprio, ha per contenuto l'urto o l'impressione.

L'impressione e la resistenza coincidono, s'incrociano, si commisurano. E poichè il solo tatto può di una sensazione far che sia contenuto un'altrasensazione, perciò è chiamato *sensu ricorrente*.

Il tatto tira la linea di divisione tra il corpo che toccato risponde al tocco, e quello che rimane muto: nessuno degli altri organi può sperimentare sè stesso.

Brown, della scuola scozzese, distinse il tatto propriamente detto dalla sensibilità in generale, che noi abbiamo detto impressionabilità: egli notò pel primo nel tatto la cooperazione delle sensazioni muscolari. Il Bain, fra i moderni, ha molto insistito su questa importantissima distinzione: egli contrappone la sensazione muscolare (*muscular-feeling*) alla sensazione: la prima esprime il momento attivo della coscienza, la seconda il passivo.

Su le sensazioni muscolari è necessario aggiungere qualche altro schiarimento.

Esse, come abbiamo visto, provengono dall'interno, al contrario di tutte le altre sensazioni, le quali hanno origine dalla periferia: provengono, per lo più dall'organo centrale:

e qualche volta sono, come moti riflessi, provenienti dai gangli. La loro qualità dipende dalla varia località dei gruppi muscolari, dalla varia relazione di ciascun muscolo al suo gruppo, e dalla quantità della innervazione. Ogni gruppo, dice il Volkmann, ha il suo idioma; ogni muscolo il suo dialetto; e le parole cangiano ad ogni istante. Questa similitudine dell'illustre psicologo tedesco indica la discontinuità e l'indeterminazione delle sensazioni muscolari. La sola determinazione, di cui sono capaci, deriva a loro dalla relazione, in cui entrano con la sensibilità propriamente detta.

Così, per esempio, i suoni profferiti ci avvertono delle sensazioni muscolari dell'organo vocale: la prospettiva dei colori cangiata c'informa delle contrazioni dell'occhio; la impressione tattile, dell'azione esercitata dai muscoli del tatto.

L'associazione delle sensazioni muscolari agli altri sensi conferisce a questi ultimi un certo grado di attività: la vista diviene guardare, l'udito origliare, il tatto tastare, l'odorato fiutare, il gusto assaporare.

In forza delle sensazioni muscolari noi distinguiamo le direzioni di luogo; dalle quali, come vedremo, nascono le tre dimensioni dello spazio. La direzione di sopra e sotto, di destra e sinistra, di avanti e indietro danno il primo schema spaziale.

Dalla intensità delle sensazioni muscolari finalmente noi misuriamo la forza del nostro volere; imperciocchè noi non abbiamo coscienza dell'impulso dato ai nostri muscoli, ma soltanto dalla innervazione in essi succeduta in conseguenza dell'impulso. Per questa ragione il senso muscolare si è chiamato pure senso riflesso, perchè in sostanza è il riflesso di un fenomeno interno che appare in uno stato esteriore.

La molteplicità delle sensazioni muscolari è maravigliosa: Scróder van der Kolek ha calcolato che ciascun passo che dà un uomo, il quale passeggia con un bastone in mano, sviluppa non meno di cenquaranta sensazioni muscolari.

L'importanza del tatto, e la sua prerogativa sugli altri sensi, è dovuta alle sensazioni muscolari. Appresso vedremo di quanto ajuto riesca per proiettare le nostre rappresentazioni nello spazio.

Prima di conchiudere queste osservazioni sul tatto, è da avvertire la peculiarità di quel gruppo di sensazioni che si dicono del calore, e che non si possono confondere con la ricettività, o impressionabilità in generale.

Giacomo Mill ha avvertito due note caratteristiche delle sensazioni del calore: la prima che la sensazione calorifica non coincide con l'urto su la pelle; perocchè dallo stesso oggetto e dalla stessa regione dell'organismo non si riceve sempre lo stesso grado di temperatura. La seconda, che la sensazione dell'urto dilegua prima che la sensazione di calore; ad ogni modo però le sensazioni di calore si congiungono colla impressionabilità; come le sensazioni muscolari col tatto propriamente detto.

#### CAPITOLO IV.

DELL' ORDINAMENTO DELLE NOSTRE SENSAZIONI. —

TEMPO E SPAZIO.

Le sensazioni per sè stesse sono una moltitudine disordinata, cangiante, senza regola, senza stabilità. L'attività dello spirito comincia a porvi un ordine, ed il primo che vi possa introdurre è quello della loro presentazione.

Ogni sensazione che ci si presenta la prima volta è uno

stato dell'anima nostra, avvenuto in conseguenza di un processo, che abbiamo descritto avanti: urto esterno, trasmissione ne' centri nervosi, e finalmente stato psichico. Ma la sensazione avvenuta una volta non si annulla; il più delle volte torna a galla, si *ripresenta*, ma senza quel processo da cui era stata preceduta la prima volta. Il nome di *presentazione*, e di *ripresentazione* esprimono dunque due maniere differenti di modificazioni, che intanto hanno lo stesso contenuto.

La presentazione è più vivace, la ripresentazione è più sbiadita: la presentazione è accompagnata da un senso di piacere o di dolore, la ripresentazione o non n'è accompagnata punto, o n'è accompagnata in diverso grado, o finalmente anche in ragione inversa della prima presentazione. Chiamando sensazione la prima presentazione, e rappresentazione le posteriori ripresentazioni, noi possiamo accertarci che una sensazione accompagnata da dolore può le altre volte esserne o indifferente, o men dolorosa, o anche piacevole.

Questo accompagnamento di piacere o di dolore è detto *tono*, o *colorito* della sensazione, o della rappresentazione; e nasce, come abbiamo visto, dalla relazione di armonia o di disarmonia col nostro sentimento fondamentale. Invece il contenuto, ciò che la sensazione esprime, il colore, il sapore e simili, si riferisce allo stimolo esteriore che ha eccitata la nostra sensitività.

Non si creda però che cotesti riferimenti si facciano alla prima sensazione, da cui siamo modificati: prima che la nostra attività si sviluppi, nessuna specie di distinzione è possibile.

Quando sentiamo un dolore la prima volta, noi non sappiamo ancora in qual parte del nostro corpo allogarlo:

anche ora a noi sembra di sentir dolore nelle ossa, nella punta de' denti, e vie via, eppure sappiamo che quivi mancano i nervi, e quindi la possibilità della sensazione. Il fatto del collocamento delle nostre sensazioni è dunque molto posteriore, e si deve ad un'associazione del dolore, e del piacere con alcune date parti della nostra superficie corporea. Più facilmente però si alloga il dolore, che il piacere.

Nella sensazione c'è il colorito, ed il contenuto: pel colorito, ch'è il piacere ed il dolore, noi possiamo alloggiare le sensazioni stesse nel nostro corpo; pel contenuto noi sogliamo proiettarle al di fuori.

Che cosa vuol dire *proiezione* delle nostre sensazioni? Vuol dire collocare in uno spazio differente dal nostro corpo quel tanto delle nostre sensazioni, che non possiamo collocare nel nostro corpo. Così, per esempio, io sto scrivendo; la penna urta in un piccolo nodo della carta: io *alluogo* nella punta delle dita la impressione accresciuta che ne ricevo, e *proietto* alla punta della penna l'ostacolo, cioè quel dippiù che io non posso attribuire alle mie sensazioni muscolari.

Questo doppio riferimento nasce da una costante associazione che ho fatto tra le sensazioni muscolari, provenienti dal muover la penna, e la impressione tattile derivante dallo scorrimento di essa penna: quando la impressione dello scorrimento varia, io proietto fuori di me quell'accrescimento d'impressione che non si riscontra e non corrisponde più con l'associazione del mio moto muscolare.

Se non che e l'*allogamento* e la *proiezione* delle nostre sensazioni, quello del nostro corpo, questa in corpi posti fuori di noi, presuppongono entrambi la medesima

condizione, che cioè le nostre sensazioni debbono essere collocate in uno spazio.

Che cosa è lo spazio?

Questa domanda gira troppo largamente: noi siamo nella psicologia, e dobbiamo prima chiedere: che cosa è il *nostro* spazio?

Sciolta questa prima domanda, si potrà meglio intendere la prima e più generale.

Il nostro spazio è primieramente la coesistenza di più sensazioni, o di più rappresentazioni nel medesimo stato di coscienza. Un colore accanto ad un altro; un tono musicale accanto ad un altro; ogni *accanto* in generale include lo spazio; ed ogni serie di colori, di suoni, e di qualsiasi altra sensazione ha ognuno il suo spazio, in quanto ogni membro della serie è accanto all'altro, ed esige l'altro.

Ma essere un membro accanto ad un altro, ed una serie accanto ad un'altra serie, non vuol dire ancora rappresentarsi lo spazio. La rappresentazione dello spazio nasce quando io ho come termine della mia rappresentazione non già il colore, il suono, il dolore, ma la loro posizione reciproca, il loro *accanto*. Questa disposizione c'era, ma non era *rappresentata*: la rappresentazione dello spazio ha dunque per oggetto non il *contenuto* delle singole rappresentazioni; ma il processo stesso dell'attività rappresentatrice. Emanuele Kant perciò chiamò lo spazio *intuizione pura*, e la distinse dalle intuizioni empiriche, le quali hanno per contenuto una modificazione singola.

L'essere *accanto* nella coscienza si fonda in alcune condizioni fisiologiche, quali sono la continuità del sistema muscolare, la continuità della ricettività del nostro corpo, e le sensazioni tattili propriamente dette. La mano verifica che ad una data contrazione de' nostri muscoli corrisponde una

data impressione in una parte della superficie del nostro corpo: le due serie si associano, e per tale associazione si pone un certo schema spaziale, dove si collocano le nostre sensazioni. Il nostro corpo è il nostro primo spazio.

Cotesta associazione si estende e si sviluppa più distintamente per mezzo della vista.

L'occhio coglie insieme differenti colori, e combina questa differenza coi movimenti muscolari di cui è capace. Così i due occhi danno uno stesso colore, perchè sono combinati con un solo gruppo di sensazioni muscolari, ma se si sposta uno di essi, si sdoppia anche la sensazione del colore, e si vedono due oggetti invece di uno: perchè? perchè il gruppo delle sensazioni muscolari è diverso ne' due occhi.

La vista dà allo schema spaziale più chiarezza e distinzione; ma essa sarebbe insufficiente a darci tutt'e tre le dimensioni dello spazio.

Le tre dimensioni corrispondono alle tre maniere di moti muscolari. La prima è data dalla direzione orizzontale, che va da destra a sinistra: la seconda dalla verticale, da sopra in sotto: la terza, d'avanti in dietro, ed è la solidità.

La vista potrebbe dare da sola, coi suoi movimenti muscolari, lo spazio a due dimensioni, ma la solidità senza il tatto non potrebbe darla.

A formare tutta intera l'associazione richiesta per lo schema spaziale occorrono cinque gruppi di sensazioni: tre muscolari, vale a dire l'accomodamento degli occhi, la loro convergenza, e lo scorrimento della mano; e poi le sensazioni della vista, e del tatto.

La vista come organo sensoriale dà la coesistenza de' colori, il tatto delle impressioni: e poi la vista come capace di movimenti muscolari dà le direzioni orizzontale e verticale; il tatto, la profondità per via dello scorrimento della mano.

L'associazione di cotesti gruppi di sensazioni richiede lungo e reiterato esercizio: gran parte se n'eredita; e perciò Kant chiamava l'intuizione dello spazio *a priori*, vale a dire non acquistata per via della speriienza individuale, ed anzi dall'individuo presupposta.

Lo spazio adunque comincia come sensazione accanto a sensazione nella coscienza; si sviluppa come impressione accanto ad impressione nel nostro corpo, come colore accanto a colore nel nostro occhio. Il primissimo spazio è nella nostra coscienza, l'altro nel nostro corpo. Da questo difatti prendiamo le prime unità di misura, e diciamo un pollice, un palmo, una spanna, un piede, un braccio.

Ma questo primo spazio è pieno delle nostre sensazioni: se noi ne sceveriamo questo contenuto nostro, rimarrà lo schema spaziale vuoto, nel quale noi sogliamo proiettare ciò che non appartiene a noi: noi collochiamo le nostre sensazioni nello spazio pieno del nostro corpo: noi le proiettiamo nello spazio vuoto ch'è fuori di noi, e che noi supponghiamo una continuazione del nostro corpo.

Un altro ordinamento delle nostre sensazioni è l'ordine della loro successione, quello che diciamo tempo.

Che cosa è il tempo?

Anche qui avvertiamo, che prima bisogna domandare: che cosa è il *nostro* tempo?

Noi abbiamo visto che due o più sensazioni presentate con ugual chiarezza sono il primo fondamento dello spazio: per contrario, se di due presentazioni una è chiara, è una sensazione, l'altra è indebolita, non è una vera presentazione, ma una ripresentazione, noi la sensazione, ch'è più intensa, sogliamo considerare come presente, e la ripresentazione, ch'è più debole, come passata. La sensazione ci è davanti col suo processo generatore ancora

vivo; della rappresentazione rimane bensì il risultato, ma il processo s'è oscurato. Questa differenza non *giudicata*, ma *sentita* fa distinguere i due momenti dell'*ora* e del *già*.

La nostra vita psichica, la serie della nostra coscienza comincia, quando noi possiamo fissare un primo istante, una prima sensazione vivace, in cui si riflette un'altra come più debole, che l'ha preceduta.

Quindi è chiaro che la nostra vita psichica non comincia con la sensazione che fu *realmente* la prima; ma con quella che la nostra attenzione fissò come tale. Il che risponde a ciò che abbiamo detto testè dello spazio: non basta che ci siano rappresentazioni coesistenti, bisogna rappresentarsi la coesistenza per avere lo spazio. Lo stesso succede pel tempo: non basta che ci siano sensazioni successive: bisogna rappresentarsi il processo del succedere: rappresentarselo, non già giudicarlo.

Io nel rappresentarmi il tempo non dico: il presente non è il passato; no, questo sarebbe un giudizio astratto, ed il tempo non è un giudizio logico ch'esprima la differenza di due termini, ma un'intuizione, che si dee riferire ad un termine concreto.

Qual è questo termine concreto?

Non certo la sensazione presente, o la rappresentazione passata; e neppure tutt'e due prese insieme; ma il processo con cui la sensazione presente ha discacciato la rappresentazione passata. Ora questo processo è appunto l'attività del rappresentante, che da uno stato passa all'altro; dunque per avere l'intuizione del tempo io debbo rappresentarmi non già un termine particolare, ma il processo stesso del rappresentare: la mia intuizione non è empirica, ma pura, come l'aveva chiamata Kant: non rappresenta un oggetto, cioè, ma un processo attivo, una funzione.

Nel tempo sogliamo distinguere tre momenti; il presente, il passato, il futuro; l'*ora*, il *già*, l'*or ora*: abbiamo discorso de' due primi: che cosa esprime il terzo?

Se l'attività rappresentativa si acquetasse nello stato presente, non ci sarebbe il futuro; ma essa da una parte discaccia il passato, e dall'altra si sforza, perpetuamente irrequieta, di scacciare a sua volta il presente: questo *sforzo rappresentato* è appunto l'*or ora*.

Il presente, dice il Volkmann, sta tra due Pretendenti, di cui uno, il passato, ha perduto la corona, e cerca di conservarla; l'altro, il futuro, non l'ha ancora posseduta, e cerca di conquistarla. Il presente combatte una doppia battaglia: ha scacciato il primo, e cerca di conservarsi il suo stato contro l'irrompere del secondo.

Il presente è la sensazione; il passato, la rappresentazione; il futuro, il desiderio. Sant'Agostino ne aveva mirabilmente indovinata la natura, quando ripose il passato nella *memoria*, il presente nell'*attenzione*, il futuro nella *espettazione*.

Se prima questi tre stati non si associano insieme, la rappresentazione del tempo non è possibile. Ora quest'associazione, in quanto non dipende in tutto dall'esercizio di un individuo, ma è in gran parte ereditata, si dice *a priori*. Perciò Kant chiama sì il tempo, come lo spazio, *intuizioni pure a priori* (1).

---

(1) Veramente Kant intende per *a priori* soltanto ciò che non è derivato dalla esperienza, ma che invece è condizione indispensabile, perchè la esperienza sia possibile. Egli non investiga, se questo *a priori* abbia potuto originarsi da una associazione di esperienze anteriori accumulate, trasmessa poi per eredità: nè poteva ai suoi tempi, e prima del Darwin porre il pro-

La serie del tempo comincia dunque non già con la prima sensazione, ma con la prima *fissata* dalla nostra attenzione.

Quello è il *mio* tempo. Il carattere della soggettività si scopri prima nel tempo, che nello spazio.

Diciamo che il presente *dura*, quando in esso si riflette l'aspettativa dell'avvenire; onde avviene che se noi desideriamo vivamente la mutazione aspettata, il presente ci pare durar molto; se per contrario l'abboriamo, il presente ci pare durar poco. La misura del nostro tempo è dunque relativa al vario stato dell'animo nostro.

Se vogliamo levar via questa relatività di durata, dobbiamo considerare la serie del tempo come vuota, esente dall'ondeggiamento delle nostre speranze e de' nostri timori: la regolarità è compagna della vuotaggine.

A misurare questa durata regolare, che non è più il *nostro* tempo, ma la serie astratta e vuota del tempo, noi ci serviamo del moto meccanico, ora degli astri, ed ora d'i-

---

blema in questi nuovi termini. L'*a priori* Kantiano è una funzione dello spirito, non già un dato: e questo ritenghiamo anche noi; ma ciò non toglie, che pure di questa funzione si possa cercare di spiegare la genesi. È una ricerca, in vero, la quale oltrepassa i limiti di un insegnamento elementare: nel testo ne abbiamo perciò tracciato appena alcune linee, e in modo che ci sembra sufficientemente chiaro; ma qui in nota, e non pei giovani, vogliamo avvertire, che l'*a priori* Kantiano è una semplice fermata, che si traduce in queste parole: *in noi c'è un'attività già preformata a compiere certe funzioni, senza di cui la esperienza non si farebbe*. La filosofia moderna accetta la tesi Kantiana, e domanda: *come si è preformata?* E cerca di trovar la risposta in due fattori: l'associazione, e la eredità; la prima che accumula, la seconda che trasmette. Per loro mezzo, l'*a priori* dell'individuo sarebbe ciò ch'è *a posteriori* per la specie.

strumenti che ne imitano la regolarità del corso. In questo modo noi oggettiviamo il tempo; ma in realtà la vita di ciascuno dura dippiù, quanto più opera; onde il poeta inculcava di prolungarla con le azioni: *vitam extendere factis*. Per una facile illusione intanto noi crediamo di partecipare ad un tempo comune, ch'è fuori di noi, e sopra di noi; crediamo che le nostre ore ripetano quelle che scocca l'orologio del mondo.

Proiettato che abbiamo fuori di noi questo tempo universale, noi lo consideriamo come continuo, senza nessuna pausa: in verità il nostro tempo non è così: è discreto, ammette pause. La noia ne allenta il corso, il sonno lo interrompe. Svegli, aspettiamo talvolta un futuro che non viene, e ci consumiamo di noia: addormentati, balestriamo da un giorno all'altro, da un anno all'altro; senza che nè giorni, nè anni siano trascorsi.

## CAPITOLO V.

### DELLA FORMAZIONE DELLE SERIE, E DELLA RIPRODUZIONE DELLE RAPPRESENTAZIONI.

Una sensazione avuta passa come prima si oscura il processo che l'ha generata: passa, ma non si distrugge. È un fatto sperimentato quotidianamente, che le sensazioni passate si ripresentano, il che mostra ch'esse non s'erano annullate. Si ripresentano talvolta senza nostra volontà, tal'altra volontariamente evocate; ed il primo modo si dice più propriamente reviviscenza, il secondo riproduzione.

A quali condizioni è possibile il fatto della loro ripresentazione?

Anzi tutto occorre che una sensazione abbia occupato la

coscienza un certo tempo apprezzabile, e che siasi messa in relazione con altri stati di coscienza in modo da formare con essi un gruppo solo. Una sensazione isolata, chiusa in un punto, e passata con turbinosa velocità va irremediabilmente perduta.

È da notare però che della sensazione il processo generatore passa, e rimane il solo risultato: questo solo rimane, e questo solo si può aggruppare con altri, e formare una serie.

Quando si riproduce, non torna veramente la sensazione, qual'è stata la prima volta, ma la sola rappresentazione.

Non si riproduce quindi nè il piacere nè il dolore sensibile che hanno accompagnata la sensazione nella sua prima apparizione: la sensazione, osserva giustamente il Volkmann, non porta con sè scritta la propria biografia. Può nel suo riapparire la rappresentazione occasionare altro piacere o altro dolore per le nuove relazioni in cui si trova, ma non già quello che l'aveva accompagnata altra volta.

Con qual legge si formano le serie delle nostre rappresentazioni?

Rispondendo a questa domanda si addita altresì la legge della loro riproduzione, perchè esse si riproducono alle medesime condizioni, alle quali si sono prodotte.

Le nostre rappresentazioni, tenuto conto del loro contenuto, possono essere o simili, o contrarie, o dissimili.

Sono simili quelle che appartengono allo stesso senso, ed hanno il medesimo contenuto, come il color rosso ed il color rosso: sono contrarie quelle che appartengono allo stesso senso, ma richiedono uno sforzo contrario, come il bianco ed il nero: sono finalmente dissimili quelle che provengono da sensi diversi, come un colore ed un suono.

Premesso ciò, le sensazioni simili tendono a fondersi in una sola rappresentazione, le contrarie tendono ad esclu-

dersi: ed una impedisce l'altra; le sensazioni dissimili tendono pure a fondersi in una sola rappresentazione, ma non semplice, sì veramente complessa.

Ciò che vale delle rappresentazioni nel loro primo generarsi, cioè quando sono sensazioni ancora, vale per esse nel loro ordinamento seriale.

Ogni rappresentazione nuova trova delle serie già formate, verso le quali essa è attirata, o dalle quali è respinta appunto nel modo che abbiamo descritto per le singole sensazioni. Ogni rappresentazione nuova è attirata dalla serie delle rappresentazioni simili, e si fonde con esse: è impedita dalla serie delle contrarie; sicché trova un aiuto nelle prime, un impedimento nelle seconde. Lo aiuto o l'impedimento si scorge ad un segno certo: è fatta più chiara dall'aiuto; è fatta più oscura dall'impedimento.

Nella nostra coscienza ferve dunque una lotta continua tra le diverse nostre rappresentazioni: vincono quelle che hanno maggior forza, e appariscono direi quasi nella sommità, più chiare delle altre; ma se per forza contraria d'impedimenti la chiarezza si attenua a poco a poco, e si oscura, sormontano le contrarie, ed esse tornano ad occultarsi, finchè nuove forze non le evochino in su. Questa altalena di sollevamenti e di abbassamenti costituisce il giuoco della riproduzione.

La riproduzione è di due modi, immediata se si riferisce al contenuto della rappresentazione, mediata se si riferisce al suo ordinamento seriale.

Vedo un colore, e si riproduce un colore simigliante veduto altra volta: qui la riproduzione è immediata. Vedo un colore di rosa, e si riproduce in me l'odore dello stesso fiore che sentii insieme col colore, e la riproduzione è mediata.

Il fondamento della riproduzione è doppio, la somiglianza per l'immediata, e la contiguità per la mediata.

Alla somiglianza si può ridurre altresì la contrarietà, la quale concerne pure il contenuto della rappresentazione: così vedo il bianco, e posso riprodurre il nero; assaggio il dolce, e posso riprodurre l'amaro.

La contiguità poi è o spaziale, o temporanea. Vedo un luogo, e mi riproduco le persone che v'erano; odo una musica, e mi riproduco il tempo in cui altra volta l'ascoltai.

La legge della riproduzione immediata è semplice: una rappresentazione riproduce quelle che le assomigliano. La legge della riproduzione mediata si può col Galluppi formulare così: una percezione complessa ritorna tutta, quando ne torna una parte. La prima dice: ogni rappresentazione torna per virtù propria; la seconda: torna per aiuto altrui.

La riproduzione mediata, com'è dato vedere, si fonda su legami esteriori, su l'associazione che noi abbiamo fatto, non già su la qualità intrinseca della rappresentazione stessa. Appartiene a questa classe di legami quello che passa tra il segno e la cosa significata, quindi tra la parola e l'idea; tra lo scritto e la parola che vi corrisponde. Senza una continua ripetizione, cotesti legami facilmente si dimenticano, per essere affatto accidentali.

Sopra questi semplici principii si fonda tutta la teorica di quelle che si sogliono chiamare memoria, reminiscenza, fantasia, le quali non sono già speciali facoltà dello spirito, ma indicano fenomeni di riproduzione immediata, o mediata, sottoposti a leggi costanti.

Bene è degna di menzione la distinzione tra riproduzione volontaria, e involontaria.

Egli è certo che alcune volte siamo consapevoli di un certo sforzo che facciamo a richiamare delle rappresentazioni passate: noi vediamo una persona, e non rammentiamo il luogo dove altra volta l'incontrammo; e ci sforziamo per mezzo di rappresentazioni ausiliarie di riprodurre anche il luogo. Questo sforzo ingegnoso dipende dal nostro volere; ci sono anzi de' trattati mnemonici che si propongono di aiutare artificialmente la nostra memoria, e di indicare de' metodi appositi.

Bene spesso però le rappresentazioni occorrono non chiamate, e qualche volta ne perseguitano importune, quantunque discacciate. Ciò dimostra che noi abbiamo sì il potere di dirigere il corso delle nostre rappresentazioni, ma che questo potere è limitato.

Dove abbonda questo potere di direzione, quivi si formano delle serie prevalenti, su cui noi torniamo normalmente, e su cui più facilmente ci fermiamo. La riflessione scientifica nasce appunto da questa direzione. Un uomo, dedicato a certi studi, ricorda maravigliosamente tutto ciò che vi si riferisce. Linneo aveva una memoria portentosa pe' nomi delle piante, ma in tre anni che dimorò in Olanda non riuscì ad impararne la lingua.

Dove poi il potere direttivo delle serie delle rappresentazioni è scarso, quivi le rappresentazioni sono libere nelle loro combinazioni. La fantasia artistica dipende appunto da questo libero giuoco, il quale quanto è più veloce e più chiaro tanto più è fecondo di geniali combinazioni. Goethe in tarda età si rammaricava di avere più tardi il libero giuoco delle rappresentazioni. Da qui pure deriva che l'arte ci apparisce quasi inconscia, e ispirata da un genio a noi estraneo: mentre la scienza è voluta produzione del nostro ingegno.

Ma se nello stato di veglia la riproduzione è parte involontaria, e parte volontaria, nel sonno è sempre involontaria.

Il sonno o nasce naturalmente dal bisogno di riparare le forze scemate nello stato di veglia, o può essere procurato allontanando tutte le sensazioni vivaci, e capaci di destare in noi un qualsiasi interesse. Canti uniformi, moti uniformi, uniformi rumori con la loro monotona ripetizione ci conciliano il sonno. Cominciamo a staccare la coerenza delle nostre serie, chiudiamo gli occhi, allontaniamo gli strepiti, stiamo in una medesima postura, ci chiudiamo in una cerchia sempre più angusta di rappresentazioni; si interrompe quindi a poco a poco la comunicazione tra l'organo centrale e le parti periferiche del sistema nervoso si nella direzione centripeta come nella centrifuga.

In questo stato manca la continuità del processo rappresentativo, manca il punto fermo dove si rannodino le riproduzioni; le diverse serie si staccano, il legame che avevano con la realtà si allenta, se non si tronca affatto; una nebbia si frappone tra la coscienza e 'l mondo. I residui delle sensazioni visuali ed auditive mettono in moto le serie delle nostre rappresentazioni, le quali liberamente si combinano in nuovi aggruppamenti, che sono appunto il fenomeno detto sogno. Il ritmo del sogno è più snello di quello della veglia, ignora gli sviamenti, i riguardi, le interruzioni: l'io del sogno corre spedito come il personaggio di un dramma; anzi non è un solo, sono più personaggi. Più persone popolano allora la nostra coscienza, e queste più siamo noi: il monologo della veglia diviene dialogo, anzi dramma, nel sogno. La ragione consiste nella discontinuità del processo rappresentativo, e quindi del centro della coscienza: ogni serie si muove libera, come se da sola costituisse una persona. In sostanza però tutto questo mondo non oltrepassa

i limiti della nostra persona: nel sogno noi stessi siamo on  
poeti drammatici, attori, pubblico, teatro; tutto ad un tem- on  
po. Gran simiglianza corre tra il mondo dei sogni e quello oll  
dell'arte, e non a torto Gian Paolo diceva che il sogno on  
è un'arte poetica involontaria.

Poichè nel sogno noi raduniamo combinazioni senza nes- -25  
suna norma prevalente, nè le categorie nè il linguaggio on  
adoperati nella veglia sono loro applicabili. Onde avviene on  
che sognando connettiamo con legame causale rappresen- -11  
tazioni affatto indipendenti l'una dall'altra.

Prima di concludere questo capitolo vogliamo avver- -7  
tire che il fondamento di tutta questa dottrina su la ri- -1  
produzione si trova nell'associazione. *Cohaeret omnis re-* -8  
*rum associatio*, scriveva Quintiliano: questo principio re- -5  
golò tutto il mondo naturale, e quindi anche quello dello 0  
spirito. Più nervi che abbiano ripetutamente vibrato in- -1  
sieme, associano talmente le loro vibrazioni, che toccato 0  
l'uno, vibrano gli altri: ecco il fondamento fisiologico del- -1  
l'associazione psichica. La moderna psicologia attribuisce 8  
una grandissima importanza all'associazione, e ritiene che 9  
essa non solo dia la spiegazione della memoria nell'indi- -  
viduo, ma dell'istinto nella specie; onde lo Spencer dice: 2  
la memoria è l'istinto nel suo diventare, come l'istinto 0  
è la memoria già resa organica, e quindi trasmissibile per 7  
eredità. Di questa attinenza però basti aver dato un ac- -  
cenno.

## CAPITOLO VI.

PASSAGGIO DALL'ASSOCIAZIONE PSICOLOGICA  
ALL'ASSOCIAZIONE LOGICA. — FORMAZIONE DEL LINGUAGGIO.

Le serie delle nostre rappresentazioni si formano per mezzo dell'associazione; e l'associazione è doppia, o di una rappresentazione con un'altra somigliante; o di più rappresentazioni dissimili raggruppate in una rappresentazione complessa; immediata la prima, mediata la seconda.

La legge di questa continua fusione è fatale: le rappresentazioni si associano meccanicamente: le serie si producono e si riproducono con leggi così costanti, così esatte, come sono le leggi fisiche.

Ma l'associazione psicologica non è tutta quanta l'attività del pensare; qui si associano gli stati psichici così come si producono, quasi materiale greggio che si ammucchia come viene, ed alla rinfusa: il legame che si stabilisce tra le rappresentazioni è meramente esteriore, e l'accidentale vi è mischiato con l'essenziale. Per riordinare le rappresentazioni con nessi essenziali e necessari, bisogna disfarle e poi ricomporle da capo, e con altro criterio; bisogna *disassociare* le associazioni psicologiche, e produrre associazioni nuove, di altro valore, e di più alto grado.

Questa funzione del *disassociare* si chiama astrazione: senza astrazione non si esce dalle leggi meccaniche dell'associazione psichica. Essa svincola una rappresentazione dalle altre con cui era stata fusa, la scioglie dallo stato psichico con cui era legata, la sottrae alla coscienza particolare del soggetto, e la considera nella sua qualità, nel suo contenuto schietto.

Ridotta la qualità, il *quid* della rappresentazione alla sua purezza, nasce la possibilità di nuove associazioni, le quali non si fondano più nell'accidentale apparire che fanno nel soggetto, ma nel loro universale ed obbiettivo valore. Ciò che diciamo propriamente pensare in contrapposto del sentire e del rappresentare è pure un'associazione, ma una associazione tale che segue ad una disassociazione precedente; è uno sciogliere ed un legare delle rappresentazioni che si fonda esclusivamente nel contenuto delle rappresentazioni stesse.

È stato avvertito, e giustamente, che nell'attività del pensiero in tutt' i suoi gradi si verifica lo stesso processo che succede nei tessuti del nostro organismo, che l'ossigeno perennemente differenzia, e perennemente reintegra, alimentandone la vita.

Ma com'è possibile questo isolamento di una rappresentazione per mezzo dell'astrazione? Perché l'uomo solo n'è capace al più alto segno?

L'isolamento è possibile perchè le serie delle nostre rappresentazioni sono sì proporzionate che la somma degli aiuti e la somma degl'impedimenti si bilanciano, sì che la nostra attività con poca fatica riesce a staccare una rappresentazione, ed a fissarla isolatamente. Supponghiamo per poco che una serie avesse il sopravvento sopra le altre, questa sola signoreggerebbe arbitra della nostra attività, ed a noi non rimarrebbe forza disponibile, e sufficiente per astrarre. Così negli animali inferiori, dove per lo più un senso la vince sopra degli altri, l'astrazione non è possibile; e la forza astrattiva scema visibilmente negli uomini in cui c'è squilibrio tra le sue varie sensazioni: dove un senso prevale, c'è una specie di abbassamento verso le classi inferiori degli animali.

Accennata la ragione, perchè possa nascere l'astrazione, è duopo domandare come succede il passaggio dall'associazione psicologica all'associazione che diremo fin da ora logica. Questa domanda significa: come dalla semplice rappresentazione si passa al concetto?

Emanuele Kant aveva con grande acume adottato due nomi diversi per esprimere i due gradi di cotesto raccoglimento, chiamando *sinopsi* l'associazione psicologica, *sintesi* l'associazione logica. Se non che tra la sinopsi e la sintesi; e quindi tra i loro prodotti, cioè tra la rappresentazione ed il concetto, v'ha una transizione, che importa descrivere.

Il concetto non nasce immediatamente dalla funzione dell'astrarre, sebbene questa ne sia la condizione indispensabile. La rappresentazione, per astratta che sia, non lascia di essere individua. Accumulandosi però la serie delle rappresentazioni simili, noi ci troviamo nella impossibilità di tener loro dietro, e cerchiamo d'avvolgere tutt'i termini di questa serie similare in un solo termine, il quale sia l'immagine comune di tutti quanti, e che possa corrispondere indifferentemente a questo o a quello.

In siffatto stadio della nostra attività psichica cade la formazione del linguaggio. La parola esprime i concetti embrionali, nel loro primo formarsi, e non ancora perfetti; li esprime con una immagine. In ciò si fonda l'imposizione de' nomi, che si desume sempre da quella proprietà che ha più colpito l'immaginazione di un popolo. Così, p. es., guardando il mare, uno può rimanere più scosso dalla sua mobilità, un altro dalla sua ampiezza, un altro dal suo colore, e da ciascuna di queste qualità può imporgli un nome diverso: le altre note rimangono in seconda linea. Fermarsi sopra di una nota a preferenza di un'altra dipende poi dal diverso genio del popolo che si crea il linguaggio; perciò

non senza ragione la filologia moderna s'ingegna d'indovinare le concezioni nascenti de' diversi popoli dalle radici delle parole primitive. Il Mommsen con questo metodo, riscontrando delle parole sanscritte, greche, e latine che si trovano le stesse appresso tre rami di una sola razza, dimostra a che grado di civiltà fossero pervenuti prima di sparpagliarsi chi per una ragione, chi per un'altra. Hanno, p. es., in comune la parola che significa il vino; dunque, prima di dividersi, avevano già appreso ad estrarre questo succo dalle uve.

Da qui si scorge perchè la lingua possa darci la misura esatta della coltura di un popolo, del suo sviluppo intellettuale e morale insieme, delle sue inclinazioni, delle sue abitudini. Così vedendo che i geroglifici hanno solo 900 segni, ed il Vecchio Testamento 5642, noi abbiamo sott'occhio il riscontro della rispettiva coltura. Vedendo che gli Arabi hanno 6000 parole pel camello, 2000 pel cavallo, indoviniamo il grande uso che dovevan fare di questi animali. E del clima de' Grönlandesi ci dà indizio il sapere che hanno una parola per esprimere la neve in aria, un'altra per la neve in terra; una pel ghiaccio sui monti; un'altra pel ghiaccio su la finestra. I Caffri non hanno nessuna parola per esprimere la gratitudine: i Botoculi per dire: verità, debbono usare una perifrasi, e la chiamano non menzogna; per dire uomo d'onore, dicono non ladro. Nel linguaggio de' Buscomanni non c'è parola che distingue la donna dalla ragazza: qual trista luce per le loro relazioni etiche e sociali!

Consolidata con la diuturna abitudine la parola, si perde di vista la prima immagine che le diede origine, e rimane come segno del concetto ch'è destinata ad esprimere. Così nelle parole arare, aratro, armento, arte, e simili, chi, salvo qualche filologo, va più a ricordare la radice *ar* che significa lavorare, e donde prese nome la razza ariana?

Come nelle città commerciali, dice il Leibniz, non si conta sempre danaro, ma si danno biglietti di banca; come nel giuoco non si paga subito, ma si danno marche, così la parola fa le veci di biglietto e di marca per non ripensare di nuovo le cose già pensate, ogni volta che occorra di ripeterle.

Se noi vogliamo ora assegnare alla formazione del linguaggio un posto esatto nel processo psicologico, dobbiamo dire ch'esso sta nel tramezzo tra la rappresentazione particolare, ed il concetto universale: esso corrisponde propriamente a quella immagine comune, che precede la formazione del concetto propriamente detto.

Ciò per rispetto al periodo di formazione; ma altra è la funzione che si richiede a formare la lingua; altra è quella dell'impararla, formata che sia, benchè le due funzioni abbiano e debbano avere alcunchè di comune. Prevale l'immaginazione produttiva nella formazione primitiva de' linguaggi; prevale la riproduttiva nella loro apprensione.

Formato che sia in tutto quanto il suo organismo un linguaggio, esso costituisce un metodo di pensare, ed un vero tesoro di dottrina tradizionale. Il bambino che nasce in una società progredita non deve far altro che assimilarsi il linguaggio materno così, com'è stato tramandato. Egli impiega in questo lavoro assimilativo i primi cinque anni della sua fanciullezza, durante il qual tempo impara più, come diceva Gian Paolo, che non in altrettanti anni d'accademia.

Adunque nel periodo di formazione la parola serve a fissare le rappresentazioni simili in un'immagine comune, e quindi agevola il passaggio dall'associazione psicologica alla logica: nel secondo periodo, nel linguaggio già formato, la parola fissa il concetto in un riflesso del mondo esterno, ch'è il suono della parola.

Con questa distinzione è ben determinata, a nostro avviso,

la varia relazione che corre tra parola e pensiero; ed indicata la soluzione su le questioni spesso rinnovellate, se parola e pensiero siano la stessa cosa, ovvero quale preceda e quale segua. La difficoltà della soluzione nasceva dal non aver notato che il pensiero ha vari gradi, e che la parola alcuni di questi gradi antecede, altri presuppone; chi non voglia farla arrivare *ex abrupto* per rivelazione, ipotesi che oggidi stuona con tutti gli studi psicologici e linguistici.

Prima di concludere la teorica psicologica del linguaggio, giova mostrare la corrispondenza delle varie guise di parole ai vari gradi del pensiero, dei quali alcuni sono già stati descritti, ed altri saranno appresso.

L'imposizione de' nomi costituisce quasi la materia greggia di una lingua; e corrisponde appunto alla virtù rappresentativa dello spirito. L'attività dello spirito stesso è significata dal verbo, ch'è perciò l'elemento organico, e dalla cui più perfetta determinazione dipende la perfezione maggiore di una lingua. Le altre particelle, preposizioni, congiunzioni, avverbii esprimono l'elemento formale, e categorico del pensiero; esprimono astrattamente le relazioni di cui sono capaci tanto gli oggetti, quanto l'attività medesima del nostro pensiero.

Nel nome e nel verbo si distingue la rappresentazione originaria da quelle determinazioni che dipoi, nel processo del linguaggio, le si sogliono aggiungere; c'è quindi in entrambi la radice e la flessione. Quando la lingua è sul nascere, il nome ed il verbo sono espressi da un monosillabo, che rinchiude come in un germe la rappresentazione primitiva di una cosa o di un'azione. Quando dipoi si comincia a distinguere meglio le determinazioni che accompagnano o la cosa o l'azione, allora le varie modificazioni della radice primitiva esprimono i numeri, i generi, i casi, le persone, il

tempo, e tali flessioni si dicono declinazioni o coniugazioni, secondochè modificano il nome o il verbo.

Di questi due elementi fondamentali del nostro linguaggio, il verbo va congiunto con la categoria di tempo, il nome no. La ragione di tal divario è questa, che il verbo esprime l'azione, la quale senza del tempo non si potrebbe classificare con precisione; mentre il nome esprimendo il soggetto o l'oggetto dell'azione stessa, significa qualcosa di permanente, e si circoscrive piuttosto con le relazioni spaziali. Nelle lingue più ricche, difatti, tra i casi, che esprimono le diverse modificazioni de' nomi, si suole trovare quello che i grammatici chiamano locativo, e che indica il luogo dove la cosa si trova.

Quanto più numerose e sottili sono le flessioni che fissano le varie sfumature dell'azione, tanto più ricca e più precisa è una lingua; quanto più fine sono le gradazioni dell'azione che lo spirito può cogliere, e rivelare nel linguaggio, tanto è maggiore l'attitudine artistica e scientifica. Dove, invece, si arriva appena a significare l'azione in una forma rozza, e quasi direi all'ingrosso, quivi manca il genio artistico e la speculazione. La perfezione dell'organismo sintattico rivela la potenza creatrice ed inventiva di un popolo. La lingua greca mostra l'eccellenza di quella coltissima nazione, e criterio di questa eccellenza è la compiuta forma del verbo, che in quella lingua basta ad esprimere ogni più delicata e fuggevol forma del pensiero.

Condizione primissima del filosofare è una lingua la quale possa astrarre, e fissare le relazioni in sè, ed indipendentemente dai proprii termini. Quindi le particelle che diciamo preposizioni, congiunzioni ed avverbi, e che sono come le giunture del linguaggio, diventano un aiuto potentissimo, anzi un istrumento indispensabile della speculazione. Per

esse noi pensiamo le relazioni di tempo e di spazio, di causa e di effetto, di mezzo e di fine, e simili, non solo in quanto si trovano, dirò così, incorporate coi termini fra cui tramazzano; ma le pensiamo sciolte da ogni rappresentazione, e come concetti puri. Il dove, il quando, il di, il da, il per, esprimono il luogo, il tempo, la proprietà, la provenienza, il mezzo, come categorie a sè, che noi applichiamo ai nomi ed ai verbi, producendo così l'organismo del periodo. La abbondanza di tali particelle è parimenti indizio della perfezione di una lingua.

C'è dunque nella lingua tre gradi; c'è la rappresentazione della cosa o dell'azione, espressa dalla nuda radice; c'è la rappresentazione determinata per mezzo de' concetti puri, espresso dalla flessione; e ci sono infine i concetti puri in sè, astratti da ogni rappresentazione, e sono le particelle invariabili (1).

I linguaggi barbari e rozzi si arrestano alle prime, alle radici monosillabiche, alle semplici rappresentazioni; o tutto al più riescono a conglutinarle insieme: le lingue sviluppate hanno flessioni, hanno cioè nomi e verbi perfettamente determinati; e finalmente hanno un ricco corredo di particelle significatrici delle relazioni universali. Delle particelle, di cui parliamo, due lingue hanno forse maggior copia, la greca fra le antiche, la tedesca fra le moderne; onde proviene la loro maggiore attitudine a significare i concetti speculativi.

In conformità alle osservazioni da noi riferite finora, giova allegare l'autorità di Max Müller, il quale, dopo sottili

---

(1) Che cosa s'intende per concetti puri, si vedrà appresso; per ora basti sapere ch'essi non si riferiscono ad oggetti, ma a relazioni. *Uomo* è concetto empirico, *causa* è concetto puro.

indagini, conclude, che tutte le lingue, senza eccezione di sorta, passate pel crogiuolo della grammatica comparata, sono risultate composte di due elementi costitutivi, di radici attributive, cioè, e di radici dimostrative.

Le radici attributive servono a significare una medesima qualità primitiva, che si attribuisce a qualche essere; le radici dimostrative, invece, servono ad esprimere una determinazione meramente formale. Le flessioni, consistenti nelle declinazioni de' nomi, e nelle conjugazioni de' verbi, nascono dalla unione organica delle due differenti specie di radici in una sola parola. Dimodochè anche filologicamente apparirebbe manifesta la distinzione originaria di un elemento attributivo, e di un elemento dimostrativo nella lingua, che corrisponderebbero al contenuto il primo, ed alla forma del pensiero il secondo.

La compepetrazione di questi due elementi primitivi non è eguale in tutte le famiglie delle lingue che si parlano: è perfetta, e perciò a mala pena discernibile nelle lingue ariane: è imperfetta, e perciò più facilmente riconoscibile nelle lingue semitiche.

## CAPITOLO VII.

### COSCIENZA E SUOI VARI GRADI.

Abbiamo finora esposto i fenomeni che si presentano nella nostra coscienza, sensazioni, rappresentazioni, concetti; abbiamo osservati i prodotti, senza fermarci di proposito su l'attività che li produce, e intanto ogni produzione nasce da un'attività e la presuppone.

Questo capovolgimento non dee recar meraviglia; i prodotti sono più facili a cogliere che non l'attività produttri-

ce: ecco il motivo che ci ha indotti a prescegliere questo metodo. E ce n'è un altro. L'attività del pensiero non nasce compiuta, non è come direbbe il Voltaire un albero coi fiori e le frutta già belli e formati, più esattamente si direbbe che si va facendo, *crescit eundo*; ed a questa progressiva generazione di sé è spinta dalle sue produzioni: una produzione nuova aggrandisce l'attività del produttore. La coscienza è originaria come attività iniziale, ma è una continua formazione di sé come attività in atto. L'*Io*, questo monosillabo sì difficile a spiegare, ha una storia, i cui documenti si trovano nel progresso delle sue produzioni.

Cominciamo dalla semplice sensazione. Noi abbiamo visto che, per indistinta ch'essa sia, ha però un doppio rispetto: ha un contenuto, ed un tono; e pel contenuto è proiettata in uno spazio, pel tono è allogata nel nostro corpo. Le due funzioni della proiezione e dell'allogamento mettono in rilievo i due lati della sensazione. Che cosa ne deriva? Deriva che il sentimento fondamentale, oscuro nella sua origine, semplice risultato del consenso delle nostre funzioni organiche, si viene a mano a mano distinguendo per la lenta ed assidua associazione di sensazioni allegate ora in questa, ora in quella delle sue parti. Il bambino che prima accusava dolore senza sapere indicare dove, si orienta a poco a poco, ed impara la topografia del suo corpo. Noi distinguiamo il nostro corpo, e lo contrapponghiamo alla cosa esterna: perchè? Perchè nel medesimo stadio di sviluppo, mentre da una parte collocavamo nel nostro corpo le sensazioni pel loro tono, dall'altra proiettavamo un complesso di sensazioni simultanee nello spazio, ed il complesso proiettato diventava la cosa esterna. Il corpo nostro ed il corpo esterno, ecco il risultato di questo primo sviluppo. Il nostro *Io* è ancora il nostro corpo, è l'ingenuo *αὐτός* di Omero, quando

cantava che Achille aveva mandate ad Ade le anime degli eroi, e i corpi (ἀδρόεις) aveva lasciati pasto ai cani ed agli uccelli.

Questo primo *Io* sensibile ha il suo sostrato nel sentimento fondamentale del corpo, e n'è una prima specificazione.

Ma il nostro corpo muta ad ogni istante: le funzioni organiche continuamente lo rinnovano; ogni sensazione ne turba l'insieme; noi intanto continuiamo a chiamarlo il nostro corpo. Come va ciò? Come va che mentre ognuno di noi è persuaso, e la fisiologia ha dimostrato, che dalla nostra prima infanzia sino ad ora non una delle nostre cellule è rimasta incolume, pur ci ostiniamo a chiamar nostro corpo quello di prima? Ciò nasce perchè il processo dalla nostra vita organica è rimasto continuo, e noi attribuiamo al corpo quella stabilità che appartiene alla continuità del processo vivente. Noi vedremo la stessa trasposizione ne' gradi successivi della coscienza.

Finito il processo somatico che le ha prodotte, le nostre sensazioni rimangono, e si dicono rappresentazioni. Le rappresentazioni si ordinano in serie; le simili accolgono le simili: la serie già formata, consolidata, si distingue dalla nuova rappresentazione che sopraggiunge, e che tra poco si fonderà con le altre; e sorge una nuova coscienza, la coscienza percettiva, di cui i termini opposti sono da una parte il soggetto percipiente, dall'altra la rappresentazione percipita. Qui il *non-Io* non è più la cosa esterna, ma l'immagine di essa; e l'*Io* non è più il mio corpo, ma il soggetto percipiente: siamo saliti di uno scalino su la coscienza sensibile, ed il *non-Io* si è svestito della grossolana corporeità, e si è avvicinato più alla natura dell'*Io*: i due termini procedono di conserva, ed allo svilupparsi dell'uno va d'accordo lo sviluppo dell'altro.

Il vero *Io* però non consiste nell'esser conscio di una rappresentazione, ma nell'esser conscio del suo medesimo rappresentare: la vera coscienza è autocoscienza, cioè non consiste nella consapevolezza di un altro, di un *non-Io*, ma nella consapevolezza di sè stesso: non è *Io*, e *non-Io*; ma  $Io = Io$ .

Esser conscio di un altro è rappresentare, è percepire; esser conscio di sè è pensare.

Qual è il fondamento dell'autocoscienza? Come è dessa possibile?

Per rispondere a queste domande bisogna comprendere bene il valore di questo grado supremo della nostra coscienza.

Le sensazioni noi le troviamo in noi, le rappresentazioni penetrano in noi, i pensieri li facciamo noi.

Nel sentire siamo determinati dal di fuori: la rappresentazione porta improntata la segnatura della cosa esterna, ma nel pensiero ogni dipendenza dal mondo esterno è scomparsa.

Il portatore della sensazione è l'*Io* sensibile, è il corpo: qui almeno le alloggiamo; il portatore della rappresentazione, l'*Io percettivo*; il portatore del pensiero chi sarà?

Nell'autocoscienza io non sono consapevole nè di una sensazione, nè di una rappresentazione, sono consapevole della mia attività rappresentatrice stessa: v'è un raddoppiamento della mia attività, una riflessione in sè stessa. Il suo fondamento adunque non può essere altro che l'attività.

Ma ogni attività è puntuale, vale a dire occupa un istante, e passa, ed intanto per poter dire: io sono lo stesso, occorre la permanenza del soggetto: come va dunque che io dico *lo stesso*, mentre ciò che n'è il fondamento è passeggero?

Questa antinomia ha imbarazzato parecchi psicologi, ed

alcuni se la sono cavata affermando che l'autocoscienza è possibile soltanto per la percezione immediata della sostanza pensante: basta una girata d'occhi, e l'autocoscienza è bella e spiegata. Ma contro questa spiegazione ci sono parecchie difficoltà.

Anzitutto per dire: *io sono lo stesso*, occorrono due condizioni. La prima è che l'*Io* si conservi davvero lo stesso: la seconda che si possa *immediatamente* percepire come tale.

Ora l'*Io* si conserva lo stesso? Se l'*Io* è un'attività, e non già qualche cosa di inerte e d'immobile, conservarsi lo stesso non può. Ad ogni istante uno stato di coscienza apparisce e si dilegua: la coscienza è concentrata in un punto mobile e discontinuo; il nuovo stato che succede è un altro fenomeno, il cui contenuto è un altro affatto diverso dal primo.

Coloro che suppongono la coscienza una sola, ferma, continua, una specie di specchio fisso, dove le immagini si riflettono senza spostarlo, mobili esse, immobile quello, s'ingannano grossolanamente: una coscienza permanente è una illusione; passa la sensazione, la rappresentazione, la volizione, e passa insieme lo stato di coscienza che l'accompagnava. Ad ogni istante del tempo noi possiamo esclamare col poeta: *non son qual fui*.

Una sola cosa rimane di permanente, la forma della coscienza: l'*Io penso*; e cotesta forma è sempre la stessa, perciò Kant in essa ripose la coscienza trascendentale, e lei distinse dalla coscienza empirica, facendo costante la prima, e fuggevole la seconda.

Ma questa forma non è vuota, nè astratta: essa corrisponde all'attività attuale del pensare; attività che ad ogni istante si rinnova, ma sempre alla stessa guisa; rapidamente

fuggevole nell'azione, costantemente uniforme nella forma. Di che avviene, che associandosi atti si velocemente ripetuti si generi la persuasione dell'unica e permanente coscienza: così un tizzo ardente girato con rapido moto ci fa vedere una striscia continua di luce, che simula il cerchio, e non è.

Fosse però anche permanente l'*Io* nella sua sostanza, sarebbe impossibile che la sua identità si percepisse immediatamente a colpo d'occhio, come taluni sostengono.

Dire che un soggetto è lo stesso, importa che in una moltitudine di stati ei sia rimasto permanente. Ora questa moltitudine di atti, nel caso nostro, non può essere presente: di presenti anzi non ce ne può essere altro che un solo: occorre dunque la memoria degli stati passati, e poi il riscontro con lo stato presente, la continuità di quelli con questo, l'inerenza di tutt'insieme in un soggetto unico: si può cogliere questa complessità di relazioni con una tranquilla e miracolosa occhiata?

Le due condizioni perchè si desse un'unica coscienza, la permanenza dello stesso soggetto, e l'immediata sua percezione, sono entrambe impossibili.

L'autocoscienza è dunque un risultato, e non già uno stato originario e permanente: di originario c'è la distinzione implicita ed oscura che si occulta ancora nella indistinzione della sensazione: c'è la potenza di ulteriore sviluppo che si attua mediante i gradi progressivi da noi indicati: c'è la forma unica: *Io penso*.

Riassumendo: ai tre gradi della funzione conoscitiva che sono sensazione, rappresentazione, concetto, rispondono tre gradi di coscienza, la sensibile, la percettiva, l'autocoscienza. E la coscienza sensibile spunta dal sentimento fondamentale corporeo; la coscienza percettiva dalla continuità delle serie delle rappresentazioni; la coscienza di sè, o l'autocoscienza dalla continuità del processo rappresentativo.

## CAPITOLO VIII.

### SVILUPPO DELLE FUNZIONI COGITATIVE NEL LORO COMPLESSO.

La psicologia antica soleva distinguere tante facoltà, quante erano le funzioni speciali dello spirito: ognuna secondo la frase dell'Herbart era divenuta un'ipostasi. A noi questo isolamento è parso contrario allo sviluppo reale del pensiero, secondochè ci si mostra nella coscienza; onde niuna funzione, a parer nostro, si può dire segregata dalle altre in modo, da potersi attribuire ad una sola facoltà. Solo ci sembra che le funzioni incrociate e indistinte nella coscienza infantile, e nella coscienza volgare, acquistino a poco a poco tal distinzione, da potersi considerare ad una ad una, e risolvere nelle loro attività elementari: ci sembra che alcune funzioni si esercitino prima, altre più tardi; che alcune finalmente richieggano un'educazione particolare, e che non possano quindi aver luogo in ogni coscienza. Citerò come esempio di queste ultime funzioni il genio dell'artista, il gusto del critico, la riflessione speculativa del filosofo, la virtù astrattiva e costruttiva del matematico.

Due ipotesi opposte contraddicono a questa nostra sentenza, l'ipotesi di quelli che ammettono una innata ricchezza d' idee che lo spirito porta originariamente belle e formate, e l'ipotesi degli altri che stremano la varia fecondità di esso spirito ad una sola funzione, alla quale poi sogliono, per dritto o per traverso, ridurre ogni altra.

Noi, invece, siamo partiti dal fatto primitivo delle sensazioni, ed abbiamo visto come, mediante la nostra attività, dalle sensazioni si formassero le rappresentazioni. La rap-

presentazione, dunque, non è a rigor di termini un fatto originario, presupponendo una certa attività, della quale si è fatta menzione antecedentemente.

Sul vario aggruppamento delle rappresentazioni si fondano poi varie altre funzioni, come la riproduzione, la memoria, gli abiti, la formazione degli universali, l'origine del linguaggio, dell' arte: ognuna di queste funzioni ha però sempre un fondamento rappresentativo, e tutte insieme occupano grandissima parte della nostra attività, che si estende dalla semplice ed involontaria riproduzione di un'immagine fino alla libera creazione dell'arte. Noi percorriamo un lungo cammino: riproduciamo prima le immagini senza volerlo, poi le riproduciamo volontariamente, poi facciamo servire questa riproduzione volontaria all'acquisto degli abiti, ad estrarci cioè a fare più prestamente, e con maggior perfezione un certo numero di azioni; poi tralasciamo, nel riprodurre le rappresentazioni, alcune loro note, e le tralasciamo non per impotenza di memoria, ma ad arte; poi le combiniamo a modo nostro, liberamente, senza badare al loro aggruppamento originario. La nostra attività che prima era quasi sommersa nel flutto sempre crescente delle sue rappresentazioni, a poco a poco le ordina, le regola, le domina. È un bel trionfo; ma è tutto per lo spirito cotesto ordinamento delle rappresentazioni? Consiste in esso solo la sua attività, ovvero c'è qualche altra funzione, che non è una rappresentazione?

Prima di rispondere osserviamo che quest'altra funzione, di cui si domanda qui, traluce anche nei gradi rappresentativi. Nella formazione degli universali già notammo, che, oltre ai concetti specifici, nei quali delle rappresentazioni si ritenevano sole le note essenziali, e si scartavano le accidentali, c'erano altri universali puri, o categorici, di cui nelle

rappresentazioni non si poteva rinvenire l'origine in nessun modo. Così, se il concetto specifico di uomo si poteva, per un rispetto, fondare su le varie rappresentazioni d'individui umani, il concetto categorico di sostanza, di causa, e di altri simili non aveva nessun fondamento rappresentativo. Notammo lo stesso nella struttura del linguaggio, dove se certi elementi si risolvevano in alcune rappresentazioni originarie, altri, invece, non vi si potevano risolvere. Così se il nome di una cosa, o di un'azione era stato desunto da una rappresentazione, non si poteva dire altrettanto su quale rappresentazione si fondassero gli avverbii, le congiunzioni, le preposizioni.

In tutte le anzidette funzioni c'è dunque da distinguere l'elemento rappresentativo da un altro che non è tale; un elemento, che indica che cosa si rappresenta, ed un altro che indica il modo come si rappresenta.

Contrassegnando ora col verbo *pensare* la speciale funzione con cui si coglie questo modo, indipendentemente dalle rappresentazioni, si vede come, oltre alla funzione rappresentativa, e sopra di essa, stia la funzione del pensare.

Sentire, rappresentare, pensare sono i tre gradi per cui si sviluppa l'attività del nostro spirito.

Nelle sensazioni e nelle rappresentazioni non c'è connessione intima; si succedono alla rinfusa, secondochè sono mosse da stimoli esterni, o da interni. Togliete di mezzo la coscienza, dove si raccolgono, e non hanno più vincolo che le colleghi: il soggetto senziente, il soggetto rappresentante, ecco la loro sola ed esteriore unità.

Se non che nelle rappresentazioni c'è un doppio aspetto; c'è, oltre al soggetto che si rappresenta, l'obbietto rappresentato. Ora ponendo mente a questo obbietto, nel flusso continuo delle sue varie rappresentazioni qualche nota si

rinviene permanente, mentre le altre compagne variano: le poche note permanenti si fissano, si tengono per essenziali, e danno origine a quel che si dice concetto specifico, concetto empirico, o concetto rappresentativo.

Da questo processo parrebbe che dalle rappresentazioni, senz'altro, si possa ricavare il concetto; o in altri termini, che il rappresentare si trasformi nel pensare, perchè il concetto evidentemente non è più effetto del rappresentare, ma è il risultato del pensare.

Ora se il concetto si potesse ricavare dal giuoco medesimo delle nostre rappresentazioni, elidendo le note variabili, e ritenendo le costanti; se la sola ripetizione delle rappresentazioni bastasse a ciò, l'attività del pensare si ridurrebbe a trattare esteriormente i concetti già formati, senza prender parte effettiva nella loro formazione.

E così hanno opinato alcuni, seguaci della dottrina di Herbart. L'unione delle rappresentazioni, per loro, si fa o per semplice radunamento secondo la simultaneità e la successione della loro comparsa nella coscienza, ed è accidentale, esteriore, meccanica; ovvero si fa badando al contenuto dell'obbietto rappresentato, ed è necessaria, intima, e logica.

Il pensare, così, secondo questa dottrina, sarebbe il rappresentare medesimo, non nel rispetto soggettivo, ma nel rispetto obbiettivo. Ora se le cose stessero in questi termini, oltre alla funzione rappresentativa non si estenderebbe la nostra attività, e sebbene il nome del pensare fosse un altro, la funzione sarebbe in fondo la stessa.

Ma le esigenze del pensiero sono ben altre: ed ecco come. Noi, dopo ripetute rappresentazioni del sole, p. es., scaverando le note mutevoli dello averlo visto all'oriente, o al tramonto; d'inverno o di estate; velato da nuvole, o sere-

no; e ritenendo le noti costanti, ci siamo formati il concetto di un astro luminoso, e mobile attorno alla terra. La mobilità è stata una nota costante, ma è del pari intima ed essenziale all'obbietto rappresentato?

E poi: perchè diciamo una nota necessaria ed essenziale solo per averla riscontrata un certo numero di volte? Chi può fissare questo numero richiesto, perchè una nota meriti il nome di necessaria? Quante note, credute essenziali e necessarie a costituire un tipo specifico, non si sono poi trovate accidentali? Chi si fosse imbattuto in individui umani appartenenti ad una sola razza, quante note non avrebbe stimate necessarie, che poi la sperienza di altri individui appartenenti ad altre razze ha ricacciate tra le accidentali?

Da ultimo, perchè una nota si dica essenziale, bisogna attribuirle all'essenza, bisogna dunque pensare l'essenza: ora l'essenza non è una rappresentazione.

La conclusione che pretendiamo ricavare dalle anzidette considerazioni è semplicemente questa, che la rappresentazione non si può trasformare in concetto senza l'aiuto di alcuni elementi che le si debbono aggiungere dallo spirito, e che non le possono venire dalla sola attenzione sul contenuto di essa rappresentazione, cioè dell'oggetto rappresentato.

I seguaci della scuola herbartiana confessano che il concetto sia il risultato del giudizio: ora il giudizio aggiunge o no qualche elemento nuovo alla rappresentazione? Ecco la vera quistione: se non aggiunge nulla, la sua funzione è inutile: e se aggiunge, che cosa aggiunge?

Noi ritenghiamo pure che il giudizio è necessario alla formazione de' concetti; noi ritenghiamo che il pensare consiste appunto nel giudicare; ma crediamo inoltre che il giudizio non è un semplice schiarimento, una distinzione pur-

chesia tra una nota ed un'altra, ma invece una distinzione determinativa, mercè cui da una parte si pone il soggetto, dall'altra l'attributo. Ma di questo si tratterà nella Logica; per ora avvertiamo che il rappresentare non è il principio, e non è il fine del processo della conoscenza, come ci pare che sia per la scuola herbartiana: ma n'è semplicemente il mezzo: si comincia, invece, dal sentire, e si finisce col pensare.

La rappresentazione non è la semplice sensazione, ma la sensazione con una certa forma: il concetto non è una rappresentazione considerata nel suo obbietto, ma un modo nuovo di raccogliere le rappresentazioni in una unità superiore, necessaria ed universale. Il carattere della necessità e della universalità manca alla semplice rappresentazione, nè può derivarle dall'oggetto, il quale al pari di lei dev'essere contingente, e particolare: questo carattere, che differenzia la rappresentazione dal concetto, non può derivare d'altronde, che dalla nostra attività giudicatrice.

Il divario, difatti, tra rappresentazione e concetto è determinato dagli herbartiani medesimi nel seguente modo.

Le rappresentazioni di un oggetto possono essere infinitamente varie: il concetto è un solo. La rappresentazione è uno stato dell'animo del soggetto rappresentante; e il concetto n'è indipendente. Le rappresentazioni sono mobili, mutabili, accidentali, subbiettive; i concetti, al contrario, sono immobili, immutabili, necessari, oggettivi.

Le differenze notate sono perfettamente esatte, ma come nascono? Sono esse spiegabili nel modo che fa l'Herbart, attendendo cioè solamente al contenuto della rappresentazione? non è il contenuto anch'esso variabile, accidentale, mobile? Il contenuto della rappresentazione non si desume forse dalla sensazione? E la sensazione non è variabile, accidentale, e

relativa al nostro modo di sentire? Possono derivare da essa i caratteri della necessità e della universalità? E se non da essa, nè dalla rappresentazione, non è giuoco forza derivarli dalla funzione del pensare?

Oltre al sentire, ed al rappresentare, c'è dunque un'altra funzione, che si dice con nome speciale il pensare, sorgente della connessione necessaria delle nostre rappresentazioni.

## CAPITOLO IX.

### SINTESI A PRIORI.

Per formare i concetti delle cose si richiede, secondo la dottrina da noi adottata, l'attività del pensare, la quale non unisce insieme le nostre rappresentazioni per semplice aggruppamento simultaneo, nè per semplice successione, ma le connette insieme in una unità necessaria ed universale. Questa connessione, che si chiama *sintesi a priori*, merita un più ampio sviluppo, ora che abbiamo percorso gli stati diversi della nostra attività.

Questa funzione si manifesta in un giudizio, col quale noi trasformiamo una intuizione, o rappresentazione in concetto: questo giudizio poi si chiama *sintetico a priori*.

Che cosa è dunque esso? Quali sono i suoi elementi? Perché sopra di esso si fonda ogni nostra conoscenza? Ecco delle domande, alle quali ci proviamo di rispondere con brevità e con chiarezza.

Primieramente notiamo che il giudizio sintetico a priori essendo il fattore dei nostri concetti, e perciò precedendo la loro formazione, va distinto da quelle forme di giudizio, di cui tratterà la Logica, e che suppongono i concetti già formati.

Nel giudizio sintetico a priori non si uniscono insieme due concetti, di cui uno sia il soggetto, ed un altro l'attributo; e non si possono unire, perchè di concetti ancora non si può parlare. Ci sono semplici rappresentazioni, e si tratta di trasformarle in concetti. Il soggetto di siffatto giudizio costitutivo è dunque una rappresentazione, ed è già presente allo spirito: l'attributo non è ancora dato, ma è aggiunto dall'attività stessa con cui si giudica. Così, se avendo la rappresentazione di un corpo, io penso ch'esso è sostanza, e do a questa rappresentazione il carattere di sussistenza, che da sè non avrebbe, io non le attribuisco una nota qualsiasi, come farei, se dicessi: il corpo è pesante, o il corpo è impenetrabile; ma penso il corpo come sostanza, in un modo oggettivo, come indipendente dalla mia stessa rappresentazione. Il peso, l'impenetrabilità sono anche mie rappresentazioni, ed io, aggiungendole al corpo, non mi sollevo sopra l'attività rappresentativa; ma la sostanza non rappresenta nulla, non corrisponde ad alcunchè di sensibile, è il modo del pensare, che si pone col giudizio stesso con cui si afferma.

Nel giudizio sintetico a priori ci sono dunque due elementi opposti, uniti insieme, uno sensibile, che fa da soggetto nel giudizio, un'altro puro, intelligibile, a priori, che fa da attributo.

Per discernere gli elementi empirici dagli elementi puri, basta attendere a questo criterio: sono empirici quelli che in fine si risolvono in una sensazione primitiva; sono puri quelli che sono irreducibili ad una sensazione, e che suppongono la nostra attività giudicatrice.

Abbiamo aggiunto anche la derivazione dalla nostra facoltà giudicatrice, perchè ci sono elementi puri anche nelle rappresentazioni come abbiamo visto parlando delle forme

del tempo e dello spazio; ma gli elementi puri che si accoppiano alle sensazioni per trasformarle in rappresentazioni non sono effetto dell' intelletto, ma della immaginazione. Ora con la immaginazione si uniscono le rappresentazioni l' una con l' altra, in quanto sono stati dell' animo nostro, una insieme all' altra, o una dopo dell' altra, senza badare punto all' oggetto rappresentato; ed è perciò un raccoglimento subbietivo, ed accidentale: con l' intelletto, invece, il raccoglimento è essenziale, e riguarda il contenuto stesso della rappresentazione.

Quando diciamo che la sintesi a priori esprime il raccoglimento del contenuto della rappresentazione, non vogliamo dire che dunque basta il solo riferimento all' obbietto rappresentato, perchè si formi il concetto. Noi anzi abbiamo avvertito di sopra, che questa semplice considerazione dell' obbietto rappresentato non basta, se non si pensa sotto la forma di necessità e di universalità. Ora donde scaturisce questa necessità e questa universalità? L' oggetto rappresentato le ha prima di essere pensato? Le ha indipendentemente dal giudizio? Ovvero il giudizio pensando questo oggetto come sostanza, come causa, come unità e simili, dà a lui quella connessione ed indipendenza, che altrimenti non avrebbe?

La possibilità del giudizio sintetico a priori si fonda su la efficacia dell' attività nostra, e su la sua produttività. Se la connessione, la stabilità, la necessità, l' universalità del concetto dipendesse dal giuoco delle rappresentazioni medesime, dalla loro ripetizione, dalla elisione delle note differenti, dalla permanenza delle note identiche, la sintesi a priori non avrebbe luogo; tutto avverrebbe per la forza delle rappresentazioni; tutto si ridurrebbe ad una specie di cerna tra nota e nota, fatta non per criterio dello spirito che

giudica, ma in virtù della sola ripetizione, che ripresenta alcune costantemente, discaccia alcune altre che occorrono di rado.

Ammettiamo per poco, che questa ultima spiegazione sia la vera. Chi riconosce la costanza di una nota, chi dichiara identica alle precedenti la nota che sopravviene? E chi, al contrario, afferma diversa dalle precedenti un'altra? Chi le identiche giudica essenziali, e chi accidentali le differenti? Quanti rapporti non si presuppongono anche qui! Identità, differenza, essenza, accidente, stabilità, cambiamento; ma non sono cotesti, elementi puri, se lo spirito se ne serve per ordinare il contenuto delle sue rappresentazioni? O vero si dirà che le rappresentazioni fanno da sè: si riconoscono identiche, o diverse; si dichiarano essenziali od accidentali per propria forza, per un congegno quasi meccanico della loro mutua azione? Ma questo non sarebbe fare altrettante ipostasi delle rappresentazioni, come prima si era fatto delle facoltà dello spirito?

La sintesi a priori complica tuttoquanto il problema della nostra conoscenza. Le soluzioni di questo problema si riducono a queste due: ammetterla, o negarla.

Si nega, quando tutta la conoscenza si vuole spiegare con elementi ricavati dalla sensibilità, sia che questi si presuppongono come semplici sensazioni, o come rappresentazioni, che sono sensazioni con una certa forma. Si ammette, quando, a spiegare la conoscenza, si ricorre non ai soli elementi empirici, ma ad elementi puri eziandio, e 'l processo conoscitivo si fa consistere nella elaborazione dei dati sensibili mediante la nostra attività, la quale però non si restringe ad ordinare ed a chiarire quei dati, ma ad aggiungervi elementi nuovi. Altre soluzioni, oltre alle due accennate, non sono possibili.

Da tutto l'insieme delle cose esposte si scorge chiaramente, che noi adottiamo la soluzione che fonda la conoscenza su la sintesi a priori.

Nel fatto primitivo delle sensazioni noi notammo, che il processo fisiologico solo non bastava a dar ragione del sentire; che bisognava quindi riconoscere insieme col primo una corrispondente modificazione psichica. Notammo dipoi che con le sole sensazioni non si spiegava l'aggruppamento, e l'ordine loro, senza lo spazio ed il tempo; ordine che dava origine alle rappresentazioni. Da ultimo abbiamo visto, che dalle rappresentazioni non si passa ai concetti senza aggiungere alle prime la funzione nuova della sintesi a priori.

Ci sono dunque sempre due aspetti in ogni manifestazione della nostra attività; e i due aspetti ci appaiono opposti. Intanto noi li scorgiamo uniti in un unico risultato, che nella sua complessità, ci dà indizio della doppia sorgente. La sensazione, la rappresentazione, il concetto sono tre prodotti, ciascuno avente una propria unità, ed intanto risultante da un'attività che sembra duplice. Ci è un lato fisiologico, ed uno psichico nella sensazione: c'è la sensazione e la forma del tempo e dello spazio nella rappresentazione; c'è la rappresentazione e 'l giudizio sintetico a priori nel concetto.

Ma v'ha di più. Ci potrebbe essere l'unità del prodotto, se le due attività fossero assolutamente opposte? Se il nostro corpo e l'anima nostra fossero affatto inconciliabili, potrebbero concorrere in un'azione comune, ed unica?

Il problema della conoscenza, che nella sua soluzione trova due elementi opposti accoppiati insieme necessariamente, ci rimena al problema, su cui si travagliava l'antica psicologia, dell'unione, cioè, dell'anima e del corpo, ed alla

indagine della loro differente natura. Questa ricerca fatta senza guardare ai fatti, e movendo da presupposti metafisici, si può dire onninamente inutile: l'analisi della conoscenza, invece, è più salda, più facile, e più proficua. Noi abbiamo, per mezzo di quest'analisi, sceverato il doppio elemento che vi si contiene, senza pretendere di ridurre a forza di stiracchiature l'uno all'altro; ma noi abbiamo riconosciuto altresì che i due elementi si connettono insieme necessariamente; e da ciò abbiamo indotto, che sotto alla differenza, in cui essi ci si mostrano, si debba trovare altresì la loro identità: la sintesi a priori ci accenna l'unità originaria della nostra coscienza, e l'individualità della nostra persona.

Alcuni filosofi hanno sostenuto, che l'elemento puro della nostra conoscenza fosse proveniente da un oggetto intelligibile distinto dalla nostra attività, e che, informandola, l'abilitasse a conoscere. L'oggetto intelligibile per loro serve di forma al nostro intelletto: c'è l'intelletto, perchè c'è la forma, o l'oggetto intelligibile. La nostra attività si riduce ad accoppiare insieme l'elemento sensibile porto dalla sensazione, e l'elemento intelligibile porto dall'intelletto.

Noi abbiamo accennato antecedentemente a questa dottrina, trattando dell'origine della coscienza: ci torniamo ora sopra per esaminare il valore ed il contenuto di questo oggetto intelligibile, che si vuole esser forma della nostra intelligenza. Quivi esaminammo se la coscienza potesse pigliare le mosse dalla percezione di un oggetto; qui vediamo se l'oggetto medesimo, com'è stato supposto, può dar ragione della nostra conoscenza.

Due sentenze sono possibili intorno alla natura della forma intelligibile, di cui si ragiona: una che pone l'essere

intelligibile come affatto indeterminato; l'altra che lo pone come determinato originariamente in molte forme.

Nella prima ipotesi, ch'è quella adottata da Antonio Rosmini, l'intelletto è costituito dalla cognizione diretta, ed immediata dell'essere ideale o possibile: applicando di poi questa forma unica alla varietà sensibile presentata per mezzo de'sensi, nascono i concetti delle cose.

Nella seconda ipotesi, ch'è quella adottata da Vincenzo Gioberti, l'oggetto intelligibile è colto mediante l'intuito, e non consiste semplicemente nell'essere indeterminato, ma nell'insieme de' concetti, o tipi intelligibili già formati e determinati.

Questa è la somma della loro dottrina: vediamo ora le difficoltà, in cui s'imbatte ciascuna.

Nel primo caso non si vede chiara la ragione, perchè lo spirito possa unire insieme due elementi affatto disparati, anzi opposti, e possa applicare alle sensazioni una forma intelligibile, quando le prime ripugnano alla seconda. L'accoppiamento, se pure è possibile, non è certamente razionale, perchè non si scorge nessuna ragione di siffatta sintesi. Ora la conoscenza richiede il perchè della unione o meglio della connessione tra un elemento e l'altro, da cui essa risulta.

Ad evitare questo inconveniente della dottrina rosminiana, ch'egli medesimo aveva additato, il Gioberti propose l'intuito de' concetti belli e formati. L'autore di questa formazione era Dio stesso come creatore: la sintesi a priori c'era, ma era fatta da Dio; il mondo intelligibile era connesso col sensibile in virtù dell'atto creativo.

Questa soluzione però non era scevra di difficoltà. La nostra conoscenza, in questa ipotesi, è una semplice copia di una sintesi fatta fuori di noi e senza di noi: noi non possiamo dunque scorgere in nessun modo la ragione ed il

fondamento della sintesi fatta, e senza di questa ragione la spiegazione della conoscenza non è possibile.

Affinchè questa spiegazione corra in modo piano e plausibile, è d'uopo escludere ogni intervento estraneo alla nostra propria attività, e seguire il progresso delle sue funzioni dalla più oscura fino alla più chiara, da quella primitiva del sentire fino all'ultima del ragionare.

La stessa attività che sente, deve immaginare, deve ricordarsi, riconoscere le rappresentazioni avute, astrarle, combinarle, ed infine connetterle con più tenaci legami. La conoscenza non è la semplice sensazione, nè la semplice rappresentazione, e neppure una loro combinazione; ma una connessione necessaria, che non può provenire dal di fuori, ma dallo sviluppo interno della nostra attività. E la nostra attività, guardata nei singoli gradi di questo sviluppo ci si mostra sempre come unità di due elementi opposti, secondochè noi abbiamo fatto avvertire in tutt'i precedenti capitoli.

## CAPITOLO X.

PENSIERO IN FORMAZIONE E PENSIERO FORMATO. —  
PSICOLOGIA E LOGICA.

La nostra attività psichica comincia dalle sensazioni, e finisce, per ciò che concerne il processo teoretico, con la formazione dei concetti.

In tutt'i singoli gradi di questo sviluppo si passa da una forma ad un'altra, da una imperfetta ad una più perfetta, ma non si perde mai d'occhio la successione temporanea di queste forme, nè la relazione che hanno con la nostra coscienza.

Alcune di queste forme anzi, disciolte che siano dalla serie della successione, e dalla relazione subbiettiva che han-

no ad una data coscienza, non hanno più valore, nè significato. La mia sensazione, la mia rappresentazione sono inseparabili dalla mia coscienza. Non si può dire che un altro senta la medesima sensazione, puntualmente la stessa; che un altro si rappresenti un oggetto allo stesso modo preciso, come me lo rappresento io. Nell'entrare nella mia coscienza, la rappresentazione ha trovato certi gruppi, con cui si è accoppiata, e ch'è impossibile di ritrovare in altre coscienze con lo stesso ordine di rappresentazioni simultanee e successive, con lo stesso grado d'intensità, con la stessa disposizione di aggrupparla e di sgrupparla.

Il pensiero, in quanto è inseparabile da questa relatività ad un determinato soggetto, non può avere adunque quella indipendenza e quella stabilità, da poter essere determinato in sè stesso e formare oggetto di una vera scienza. Finchè esso è in formazione, in questo flutto transitorio, può essere studiato non in sè, ma nel soggetto in cui inerisce, nell'attività che lo produce. La scienza che lo studia in questo modo si chiama psicologia, che può quindi definirsi la scienza del pensiero in formazione (1).

---

(1) Hegel chiama la Psicologia, intesa in questo senso, col nome speciale di Fenomenologia. Le forme inferiori da cui si vien liberando il pensiero assoluto, sono per lui forme fenomeniche: la forma propria del pensiero è quella che assume nella Logica.

Il disegno di quest'opera dell'Hegel è tutto quanto fondato sul principio, che l'attività dello spirito è essenzialmente sviluppo; che una forma nasce dalla precedente, ma che non ne è una ripetizione, o un semplice schiarimento, ma un vero accrescimento. Hegel ritiene la sentenza aristotelica, che, cioè, lo spirito umano è accrescimento in sè (*ἐπιδησις ἐφ' ἑαυτόν*).

Il primo che introdusse, nella ripartizione delle materie filosofiche, il nome di Psicologia, fu Goclenio: Volvio dipoi lo rese comune nelle scuole, dove prima si diceva libro *de anima*.

Quando poi il pensiero si è liberato da quelle associazioni accidentali e variabili, e si è fissato in modo universale e necessario; senza relazione a un dato soggetto, o a un dato oggetto; ossia, quando il pensiero non si riferisce ad altro che a sè stesso, allora soltanto può essere studiato in sè, e la scienza che lo tratta in questo modo si chiama Logica.

Tra queste due scienze, tra la Psicologia e la Logica, c'è dunque un intimo legame: alla seconda non si può arrivare, se non attraverso la prima. Il pensiero indipendente non si trova immediatamente, ma si libera a poco a poco mediante tutte quelle funzioni della nostra attività finora descritte. Studiando i gradi, pei quali passa la nostra conoscenza, arriviamo da ultimo al pensiero logico: la distinzione tra l'Io ed il non-Io, ch'è il fondamento della conoscenza, non ha più nessun significato nella Logica, dove si tratta del pensiero come relazione, senza badare ai termini particolari, fra cui essa intercede. Il concetto, che è il risultato del processo psichico, diviene il principio della scienza logica.

Tanto l'una come l'altra scienza fu la prima volta formulata da Aristotele, e la somma della dottrina di lui, salvo alcune modificazioni, si può dire essere stata accettata per ventidue secoli.

La Psicologia è contenuta principalmente ne' tre libri intitolati *de Anima* (*περί ψυχῆς*), e se l'anima vi apparisce distribuita in facoltà distinte una dall'altra, nel fondo dell'opera si scorge però, che tutte queste facoltà sono considerate, come lo sviluppo di un'unica attività.

Soltanto a proposito del Nus, ossia della ragione, Aristotele ammette una distinzione recisa dalle rimanenti facoltà, e ne fa quasi un altro genere di anima. Il Nus è

proprio soltanto dell' uomo , mentre le altre facoltà sono da lui, in varia misura, accomunate con gli animali inferiori , con un certo sviluppo progressivo , di specie in specie. Nell' attività del pensiero , o nel Nus consiste la differenza specifica dell'anima umana.

Dopo Aristotele, di queste diverse facoltà furono fatte altrettante ipostasi , secondo la frase dell' Herbart , e si perdè di vista il genuino disegno aristotelico, che la psicologia moderna ha cercato di rinfrescare.

La logica comincia pure da Aristotele ; non il nome veramente, ma la dottrina che sotto di esso si comprende.

I libri aristotelici contenenti la dottrina logica furono detti primieramente, benchè neppure dall'autore stesso , Organo, che significa istrumento. Forse l' appiglio a questa nomenclatura potè derivare da un luogo di Aristotele, dove l'anima è paragonata alla mano, la quale è l'organo degli altri organi, vale a dire è lo strumento, senza di cui le sarebbe impossibile servirsi degli altri strumenti.

I libri contenuti sotto il nome collettivo di Organo sono i seguenti:

- 1.° Le Categorie, in un libro solo (*Κατηγορίαι*).
- 2.° L'Ermeneia, in un altro libro (*Περὶ Ἑρμηνείας*).
- 3.° I primi Analitici, in due libri (*Ἀναλυτικὰ πρότερα*).
- 4.° Gli ultimi Analitici, in due altri libri (*Ἀναλυτικὰ ἔστερα*).
- 5.° I Topici in otto libri (*Τοπικά*).
- 6.° Gli Elenchi sofistici, in un libro (*Σοφιστικοὶ Ἐλεγχοί*).

Il Prantl, su l'autorità di un commentatore anonimo, ritiene plausibile l' opinione , che il nome di Organo sia stato dato primitivamente ai Secondi Analitici, e da essi siasi dipoi esteso a tutt' i libri logici. Nei Secondi Ana-

litici, difatti, si contiene la dottrina della dimostrazione, alla quale mirano le teoriche trattate negli altri diversi libri.

Per avere una breve notizia del contenuto degli altri libri, giova sapere, che le Categorie espongono i predicati generali dell'essere; l'Ermeneia, la dottrina delle proposizioni; i Primi Analitici, quella del sillogismo; gli Ultimi Analitici, quella della dimostrazione apodittica; i Topici, della dimostrazione dialettica; gli Elenchi sofistici, le varie maniere dei sofismi ossia il discorso agonistico, l'arte del disputare, e di sventare la falsità dei discorsi degli avversarii.

Prima di Aristotele, che fu lo scopritore della dottrina della dimostrazione, era nota soltanto quest'ultima parte da lui trattata nei Topici, e negli Elenchi sofistici, e si chiamava sofistica prima, e poi Eristica. Aristotele trattò la Topica, e le Confutazioni de' sofisti, come una parte accessoria, e fondò il vero tema di questa scienza nella dimostrazione; egli, al dire del Trendelenburg, fu l'Euclide della Logica. Se non che il nome di Logica nei libri aristotelici aveva ancora altro significato: alla Logica egli soleva contrapporre l'Analitica, ed alla prima attribuiva la dimostrazione fatta con principii esteriori; alla seconda la dimostrazione fondata su la vera causa. La scienza che oggidi chiamiamo col nome di Logica era per Aristotele l'Analitica: il nome stesso di Logica invalse più tardi, ai tempi degli antichi commentatori, greci e latini; e già si trova usato nei libri di Cicerone.

## CAPITOLO XI.

### DEL CONCETTO LOGICO.

La Logica comincia di là, dove la Psicologia finisce, perchè tutta quanta l'attività dello spirito mira ad intendere le cose, cioè a formarsi un concetto di esse.

Che cosa è ora cotesto pensiero ?

La forma essenziale di uno spirituale contenuto: così lo definisce il Trendelenburg, di cui crediamo dover ritenere la definizione.

E chiarendo i termini di essa definizione, ricordiamo che la rappresentazione, che pure era un prodotto della nostra attività, mancava, per poter dirsi concetto, di due caratteri, della necessità, e della universalità.

Pensandola come necessaria, e come universale, la rappresentazione acquista un nuovo valore, e diviene concetto.

Per pensarla come necessaria, occorre primieramente considerare il contenuto rappresentativo come una forma sostanziale, come chiuso e compiuto in sè stesso; a cui nulla si possa togliere, nulla aggiungere.

Le note, adunque, che nella semplice rappresentazione erano soltanto raccolte in una accidentale unità, bisogna che nel concetto si pensino come connesse, in modo che una non si possa scompagnare più dalle altre.

Esse debbono avere un ordine fra di loro, un organismo, una gerarchia. Non tutte le note debbono tenere il medesimo grado; una deve star sopra; un'altra essere sottoposta; una terza, coordinata. Così, a mo' d'esempio, nel concetto di uomo, l'animalità e la razionalità non debbono essere

semplicemente accozzate, e congiunte esteriormente, ma connesse in un unico individuo.

Il concetto, insomma, fa nel pensiero la medesima funzione che la sostanza nella realtà delle cose.

Aristotele esprimeva questo ufficio del concetto, dicendo ch'esso fa conoscere la cosa *καθ' αὐτό*, ossia la cosa in sè, nella sua essenza.

Da ciò parrebbe, che solo delle sostanze si dessero concetti, e non delle azioni, le quali non hanno quella permanenza, e quella sussistenza, che compete al concetto. Tutte le azioni, difatti, passano; e tutte hanno il loro cominciamento da un sussistente.

A questa difficoltà è facile dare una risposta.

Il concetto può fissare, e pensare come sussistente anche ciò che per sè non sia tale. La sussistenza è nella forma del pensiero, non già nell'obbietto pensato: tanto è vero, che noi, nell'uso quotidiano del linguaggio, convertiamo gl'infiniti de' verbi in altrettanti nomi sostantivi, dicendo il lavorare, l'amare, lo studiare, considerando coteste azioni, già fissate come permanenti, per altrettanti soggetti del nostro discorso. Il che dimostra sempre più, che la costanza, espressa ne' concetti, è prodotta dalla nostra attività, la quale pensa le cose *sub specie aeternitatis*, quando anche esse da sè sarebbero mutevoli e transitorie.

Si danno anzi concetti, ai quali non risponde nessuna realtà esterna, come sono, p. e., tutte le figure geometriche, le quali sono perfettamente determinate nella costruzione che ne facciamo, senza che esistano fuori del nostro pensiero. Ciò non toglie però di averne concetti tanto precisi, da fondarvi sopra una scienza tutta intera.

Similmente noi pensiamo come sussistenti le opere d'arte create dalla nostra fantasia; e le relazioni etiche, giuridi-

che, e politiche determinate dalla nostra attività pratica. Noi abbiamo un concetto della famiglia, un concetto dei contratti, un concetto del sacerdote, un concetto del magistrato, del soldato, dello Stato, senza che questi obbiettivi del nostro pensiero si possano scambiare con le sostanze reali. La forma sostanziale che noi attribuiamo a questi obbiettivi, concependoli, si fonda tutta nella connessione di quelle note determinative che ne formano l'essenza.

V'ha dippiù ancora: noi possiamo formarci il concetto di una persona singola, di un singolo fatto storico, che parrebbero a prima vista cadere soltanto sotto la mera virtù rappresentativa. Ed ecco come.

Noi possiamo rappresentarci la figura di Socrate, e noi possiamo avere un concetto di Socrate: le due funzioni non esprimono la stessa cosa, benchè si riferiscano alla medesima persona.

La rappresentazione di Socrate può cogliere cotesta grande figura sotto un aspetto, o sotto un altro; aggruppare certe note distintive, per le quali Socrate non si possa prendere in iscambio con un altro individuo: io posso quindi rappresentarmelo di un modo, ed altri di un altro: io stesso posso averne rappresentazioni diverse, secondo che lo immagino con quel volto, con quell'incasso, con quello atteggiamento, con cui lo descrivono i suoi biografi; ovvero come cittadino, come marito, come soldato, come filosofo, a casa, nel simposio, sotto i portici, a Potidea, e via via. Tutte queste note appartengono a Socrate, ma non ne fanno l'intima essenza, ciò che chiamiamo il vero carattere, e quindi non appartengono al concetto, ma alle varie rappresentazioni di quel personaggio.

Quando, invece, io penetro nella coscienza di Socrate, quando paragono lui coi sofisti, quando conosco il costume

ateniese dei tempi suoi, l'efficacia del suo insegnamento, il contrasto tra i suoi principii e quelli ch'erano in voga; quando dell'insegnamento conosco il modo speciale, ch'ei soleva chiamare maieutica; della discussione conosco l'andamento che soleva imprimerle, procedendo per induzione; il tono con cui soleva colorirla, consistente nell'ironia; quando comprendo il suo modo peculiare d'intendere la vita, di amare, di adempire i suoi doveri, di lottare, di difendersi, di morire; quando so la misura, in cui ciascuna di queste note entrava nell'organamento del suo carattere, allora soltanto posso affermare di aver un concetto di Socrate.

Similmente di un fatto storico qualunque, altra è la rappresentazione, ed altro il concetto; e sel sanno tutti coloro che pongono un divario tra la cronaca e la storia, tra il semplice racconto dei particolari di un fatto, e lo sviluppo delle cause che l'hanno prodotto.

La comprensione di un fatto avviene appunto per questa trasformazione della semplice rappresentazione nel concetto. In siffatta trasformazione il fatto o l'individuo si mostra come fenomeno, di cui il concetto è la legge. Ora mentre come fenomeno è accidentale e transitorio, come legge è il contrario, ed acquista la forma sostanziale e permanente.

Essendo il concetto la legge di tutte le rappresentazioni o di tutt'i fenomeni che gli si riferiscono, esso può predicarsi di tutti, si estende a tutti, e tutti li raccoglie nel giro della sua attività. Il concetto di grave si estende a tutti i corpi, è la loro legge: il concetto di figura si estende a tutti gli spazii rinchiusi da una o più linee; il concetto di famiglia si estende a tutti quei gruppi d'individui che sono legati con quei dati legami; e così vie via.

Il concetto, adunque, se per un rispetto è come un tutto chiuso in sé; un soggetto, a cui ineriscono certe note deter-

minanti; per un altro rispetto è relativo, è una legge, una attività che determina i fenomeni contenuti sotto di esso, è insomma un predicato.

Aristotele, il quale, come abbiamo detto, aveva contrassegnata la prima accezione del concetto, con la frase *καθ' αὐτό*, contrassegna questa seconda con l'altra frase *κατὰ παντός*; e la prima significa nella mente dello Stagirita l'intrinseca essenzialità del concetto, la seconda la sua relativa attività.

Il *κατὰ παντός* esprime ciò che si può predicare sempre e di tutti; universalmente, senza eccezione. Così io posso predicare il concetto uomo di tutti gl'individui umani, qualunque sia la razza a cui appartengano; il luogo o il tempo in cui vivano.

La conciliazione di queste due note, del *καθ' αὐτό*, e del *κατὰ παντός*, costituisce il *καθόλου*, ossia l'universale, quello che noi chiamiamo concetto logico. Nella sua totalità (*καθόλου*) il concetto è in sè, ed è di tutti; è soggetto, ed è predicato; ed in quanto soggetto è necessario, ed in quanto predicato è universale. Necessità ed universalità sono i caratteri ai quali si riconosce il concetto logico.

I limiti tra cui si trova rinchiusa la serie de' concetti sono segnati dalla dottrina testè esposta.

Non è concetto quel pensiero che non può essere predicato di altri soggetti; e non è concetto, per la considerazione opposta; quel pensiero che non può essere soggetto di altri predicati.

Qual è il soggetto che non può essere più predicato? Qual è il predicato che non può essere più soggetto?

Il soggetto, che non può essere più predicato, è l'individuo, come tale, nella sua esistenza immediata, colto dalla intuizione, con tutti i suoi accidenti, quello che le scuole

dicevano *omnimode determinatum*. Se non che queste sue determinazioni sono tutte ancora accidentali, aggruppate non si sa come, nè perchè; e perciò è impossibile di attribuirle ad altri che a lui, non potendosi attribuire a molti, se non ciò che ha in sè una legge costante.

Si obbietterà: Ma voi avete detto che pur dell'individuo è possibile il concetto: come va ora, che di lui si dice, che non si possa avere un concetto, ma soltanto una intuizione?

Sì, dell'individuo si può avere un concetto, ad una condizione però, ch'ei sia pensato come determinato necessariamente, con determinazioni, cioè, non più individuali, ma universali. L'individualità rimane nel nesso di quelle determinazioni, ma le determinazioni stesse che si fanno entrare nel concetto sono tutte universali. L'individualità di Socrate, in quanto concepita, consiste nel nesso di predicati universali: quel che in lui c'era di meramente accidentale può entrare nella sua rappresentazione, ma non nel suo concetto. Noi perciò sogliamo chiamare individualità storica, fatto teorico, quell'individuo o quel fatto, che dalla propria particolarità si solleva ad un'importanza universale, che si può comprendere sotto una legge necessaria.

Aristotele distingue difatti la sostanza *obscia* in prima e seconda: la sostanza prima è il solo individuo; la seconda è quella che sta più vicina all'individuo, la specie. Di esse due, sola la sostanza prima, il mero individuo, non può essere predicato: la sostanza seconda invece si predica degli individui, sicchè per un rispetto è soggetto, per un altro è predicato. La sostanza seconda, o la forma sostanziale, per dir meglio, è dunque il vero universale, quello che può essere concepito; la sostanza prima cade soltanto sotto i nostri sensi.

Aristotele difatti all'universale contrappone il partico-

lare, al καθόλου il κατά μέρος; e fa il primo, oggetto della ragione, il secondo del senso (1).

Per rispondere ora all'altra domanda, quale sia cioè, il predicato, che non può essere più soggetto, ricordiamo il divario da noi precedentemente additato tra concetto empirico e concetto puro.

Il concetto empirico ha un contenuto sensibile, il quale passando dalla semplice rappresentazione nella forma del concetto, cioè pensato come sostanza e come attività; come unità che comprende i molti, come legge che determina i fenomeni; acquista quella necessità e quella universalità, di cui nella semplice forma rappresentativa era privo. I concetti empirici hanno dunque un contenuto sensibile ed una forma intelligibile; diversificano quanto al contenuto; sono gli stessi: per rispetto alla forma. Il concetto di uomo non è lo stesso di quello di animale; ma sì l'uno come l'altro debbono essere pensati come sostanza, come attività, come unità, come legge e via dicendo. Sostanza, causa, unità, legge non sono dunque predicati che possano diventare soggetti; appunto perchè non si può pensare che ci sia soggetto alcuno, che possa pensarsi senza di loro: a rigor di termini non sono propriamente concetti, ma semplici predicati, o categorie come Aristotele chiamolli pel primo.

Delle due condizioni, che costituiscono l'universale, il καθόλου, le categorie hanno una sola, quella di potersi predicare di altri soggetti, anzi di tutt'i soggetti possibili; mancano però dell'altra, di quella, cioè, di poter essere alla lor volta soggetti: hanno il κατά παντός, mancano del καθ' αὐτό.

---

(1) Negli Ultimi Analitici Aristotele dice:

ὁ μὲν γὰρ λόγος τοῦ καθόλου, ἡ δ' αἰσθησις τοῦ κατά μέρος.

Il concetto logico, qual è stato da noi sviluppato, ha dunque un contenuto, che si dice pure comprensione, ed ha una estensione, che segna la sfera di attività, su cui si estende il concetto. Questi due nomi, di contenuto e di estensione, corrispondono puntualmente, com'è facile vedere, alle due frasi aristoteliche or ora citate, il contenuto e la comprensione corrisponde al *καθ' αὐτό*, e l'estensione al *κατά παντός*.

La comprensione contiene tutte le note essenziali, il cui annodamento ed il cui nesso costituisce il concetto in sé: è l'unità che raccoglie la molteplicità intrinseca delle note.

L'estensione, per contrario, è la molteplicità o degli altri concetti, o de' fenomeni, a cui il concetto si può applicare, e di cui esso stesso può divenire una nota o un predicato.

Così nel concetto di animale, p. es., il contenuto o la comprensione è costituita dall'insieme di un corpo organico, capace di nutrirsi, di riprodursi, di muoversi, di sentire; la estensione, invece, è costituita dalle specie tutte quante a cui si può attribuire l'animalità. Insomma, per riguardo alla comprensione, il concetto è considerato esso come soggetto delle note, di cui si compone: per riguardo alla estensione è considerato esso stesso come nota, o come attributo degli altri soggetti, a cui si può applicare.

Che se il concetto fosse immediatamente vicino alla individualità, allora invece di applicarsi o di estendersi ad altri concetti, si applicherebbe agli individui medesimi, sarebbe loro predicato.

Così l'estensione del concetto animale si applica all'uomo, al cavallo, al cane, al bove, ed a simiglianti concetti specifici; mentre il concetto di uomo è applicabile soltanto ad individui, a Cesare, a Pompeo, a Tullio, e simili.

Il concetto specifico, considerato logicamente, è sempre

fisso e costante, e consiste nel nesso di alcune note siffattamente essenziali, da bastare alla determinazione di tutte le altre, che si riscontrano negl' individui, e tali di cui tolta una, l' individualità non si può recare in atto. Le note, le quali possono mancare, senza alterare quel nesso, tengonsi in conto di accidentali, e non fanno parte del concetto. Così se dal concetto di uomo tolgo o la vita, o la fantasia, o l' intelligenza o la memoria, o la volontà, distruggo quella connessione, da cui rampolla l' individualità umana. Per contrario, se io muto il colore, o la statura, o la credenza religiosa, e simili, il concetto non ne rimane punto alterato. Onde io posso classificare gli uomini in bianchi e neri; in alti e bassi; in cristiani e maomettani; ma siffatta classificazione fondata sopra note accidentali non potrà mai chiamarsi specificazione: la classe non è da confondere dunque con la specie.

La specie, la quale come concetto è logicamente costante, può in natura essere variabile, e trasformarsi anche in una altra, senza che, in questo caso il concetto della prima si trasmuti in quello della seconda. Dato, per esempio, che la specie scimmia possa effettivamente trasformarsi in quella di uomo, i due concetti nonpertanto rimarranno sempre distinti nel nostro pensiero; perchè la stabilità dei concetti rampolla dalla forma in cui sono pensati, e non già dagl' individui a cui si riferiscono.

Che se alcune note ritenute per accidentali si chiariranno invece essenziali, allora si cangerà il concetto medesimo. Così, per esempio, se si dimostrasse che alcune delle note che contraddistinguono la razza negra sono tanto intrinseche, da non potersi spiegare con circostanze accidentali, e tali, che se si togliessero, l' individuo non si potrebbe più recare in atto, allora ci vorrebbe un concetto specifico a

parte, e quella che diciamo razza negra diverrebbe specie, ed il concetto di uomo sarebbe non più una specie, ma un genere.

Il genere è un concetto che ha sotto di sè altri concetti; e poichè il primo concetto, quello che diciamo specifico, piglia le mosse dalla rappresentazione degl'individui, quanto più il genere si allontana dall'individuo, tanto più è indeterminato ed astratto. Animale è più indeterminato di uomo; vivente è più indeterminato di animale; corpo è più indeterminato di vivente, e così fino all'ultimo, fino a quando, cioè, l'astrazione non troverà delle note da levare. Esaurite le note distintive del contenuto del concetto, rimarrà il concetto più indeterminato, che non merita più il nome di genere, vale a dire il concetto di essere. L'essere non è più un universale, ma una categoria, un predicamento comune.

L'universale adunque tramezza tra l'individuo, ultimo soggetto, e l'essere, ultimo predicato. Si arriva al primo con un processo di determinazioni sempre crescente; si arriva al secondo con un processo astrattivo: la determinazione e l'astrazione sono due procedimenti opposti uno all'altro, e guardano l'universale in due direzioni contrarie, una mirando all'individuo, cioè all'onnimodamente determinato, l'altra alla categoria dell'essere, cioè alla mancanza di ogni distinzione.

## CAPITOLO XII.

### ORGANISMO DE' CONCETTI LOGICI — COMPRESIONE ED ESTENSIONE.

Se noi non potessimo riferire un concetto ad un altro, ogni conoscenza sarebbe impossibile; e d'altra parte non

potremmo accoppiarli insieme, se non avessero fra loro un certo ordine, o una certa relazione scambievolmente, qualunque fosse l'aspetto, sotto cui potessero essere considerati. Siccome le cose, dunque, per essere ordinate, formano un unico sistema, che chiamiamo l'universo: così i concetti logici alla lor volta costituiscono un solo organismo logico.

Questa unità organica importa che i singoli concetti si ordinino in modo che uno dipenda dall'altro; ovvero, se uno sta accanto ad un altro come semplicemente coordinato con esso, è necessario che entrambi siano dipendenti da un concetto superiore. Così, per esempio, uomo dipende da animale, ed il loro nesso è di subordinazione del primo al secondo; ma cavallo e leone che sono tra loro semplicemente coordinati non hanno relazione, se non in quanto entrambi sottostanno ad un concetto superiore, a quello di animale. Tra due concetti adunque bisogna sempre che interceda una relazione, la quale mette capo in un concetto superiore.

Il concetto superiore, in questo caso, deve contenere la possibilità delle determinazioni, che poi si particolarizzano ne' concetti subordinati. Il genere animale per esempio, deve contenere tutte le varie determinazioni, le quali poi si attuano realmente nel cavallo, nel leone, e nelle altre specie. Se non che le determinazioni si trovano nel genere in potenza; si trovano nella specie in atto; onde se tu guardi alla potenza, il genere è più ricco della specie, perchè il genere contiene non solo le determinazioni attuate nella specie, ma tutte le altre che questa specie non contiene. Se poi guardi all'esistenza attuale, la specie ha effettivamente una determinazione dippiù, che nel genere non ha luogo. Tutto questo divario nasce adunque dal diverso modo di considerare le determinazioni, una volta in potenza, un'altra volta in

atto. Il quadrilatero ha la possibilità di avere i lati uguali e paralleli; ma il quadrato li ha attualmente tali.

I Logici, i quali hanno badato soltanto all'attualità delle determinazioni, hanno formulato una legge, che va espressa così: quanto più universale è un concetto, tanto è più povero di determinazioni; ovvero, in altri termini: la comprensione di un concetto è in ragione inversa della sua estensione. Quelli, invece, che hanno tenuto in conto la possibilità delle determinazioni, hanno affermato il contrario, che, cioè, quanto più un concetto è universale, tanto è più ricco; il che torna quanto dire: che la comprensione e la estensione stanno in ragione diretta.

Questi ultimi osservano a ragione, che non si può concepire un animale, senza concepire insieme le sue determinazioni di cavallo, di leone, di bove, e simili; che un animale, che non abbia nessuna di queste specie, è un'astrazione, non un vero universale. Così non si può concepire un quadrilatero senza concepire i suoi lati come uguali o disuguali, come paralleli o no: un quadrilatero senza nessuna di queste determinazioni de' suoi lati non è un vero universale, ma un universale astratto.

La legge, adunque, che si fonda su l'universale astratto non si verifica nè si può verificare per l'universale concreto. Di fatti questa legge pretende che il contenuto e la estensione di un concetto stiano in ragione inversa, vale a dire che quanto più determinato è un concetto, tanto meno si estende, e viceversa: la forza delle determinazioni porterebbe un difetto nella sua manifestazione; il che sarebbe un vero assurdo. Il contrario è vero: quante maggiori sono le determinazioni, tanto più deve crescere l'attività del concetto, e quindi la sua estensione, cioè la sua estrinseca manifestazione.

Il divario con cui si è stabilito il rapporto tra la comprensione e l'estensione di un concetto, è uno de' caratteri a cui si distingue la Logica formale dalla Logica che suol dirsi obbiettiva, o reale; ed è forse il carattere fondamentale, come quello a cui si collegano le altre differenze tra le due Logiche. È necessario perciò toccarne più diffusamente, affinchè non s'ignorino le controversie capitali intorno alla scienza che stiamo trattando.

La comprensione e l'estensione di un concetto sono da tutti ammesse come i due aspetti, sotto cui esso deve considerarsi, benchè i nomi, onde vengono denominate, siano talvolta diversi. Latinamente la comprensione suol dirsi pure *complexus*; l'estensione, *ambitus*. I filosofi tedeschi hanno adottato le parole *contenido* (Inhalt) per la comprensione; e *contorno* (Umfang), per la estensione. Hamilton, seguito dai Logici inglesi, esprime la estensione e la comprensione coi termini *denotazione e connotazione*: così la denotazione della parola uomo sarebbero per lui gl'individui umani; la connotazione sarebbero la vita, gli organi, l'intelligenza, l'attività morale e tutt'i caratteri, onde risulta l'umanità. Stuart Mill, e Alessandro Bain hanno ritenuto questa nomenclatura, e parlano di termini denotativi e connotativi appunto in questo senso.

Premesse queste varie nomenclature, domandiamo: qual è il rapporto che intercede tra la comprensione e l'estensione? La Logica formale sostiene ch'esse stanno in ragione inversa; che, dove una è maggiore, l'altra è minore; la Logica oggettiva sostiene il contrario, che cioè stanno in ragion diretta, e che dove il contenuto è più ricco, quivi sia pure più larga l'estensione.

Quale delle due proporzioni è la esatta?

Noi abbiamo osservato, che il modo d'intendere la na-

tura del concetto non è lo stesso per la Logica formale, e per la Logica reale. La prima trasanda ogni considerazione del contenuto: per essa il concetto è un complesso di note; una unità che raccoglie una molteplicità; è come un numero che costa di alquante unità (1).

La seconda, ossia la Logica reale, considera l'universale come una unità viva, una forza, da cui rampolla la molteplicità de' fenomeni; ed il concetto, che corrisponde all'universale, come la legge costante della molteplicità delle rappresentazioni, che a quel concetto si riferiscono.

Egli è chiaro dunque, che nel primo caso, meno note contiene un concetto, e più indeterminato diventa, ed a più oggetti si può quindi applicare: nel secondo caso, meno note comprende, e minore forza contiene, e quindi minore produttività, e minore estensione. L'estensione, nella presente maniera d'intenderla, corrisponde alle determinazioni attua-

---

(1) La logica cominciò a dirsi formale da Kant in poi. Avendo questo profondo filosofo distinto la materia del pensiero dalla forma, sostenne che la Logica non dovesse punto intromettersi nè del soggetto pensante, nè dell'oggetto pensato, ma semplicemente della forma del pensiero; e badare alla congruenza di esso pensiero con sè stesso, senza riscontro alcuno con l'oggetto pensato.

Introdusse nella Scuola inglese la Logica formale Guglielmo Hamilton: continuolla in Germania l'Herbart, del quale abbiamo fatto menzione più volte; ed il miglior lavoro di Logica formale, secondo l'avviamento herbartiano, è forse l'opera di Moritz Wilhelm Drobisch, col titolo: *Nuova esposizione della Logica, secondo i suoi più semplici rapporti*.

Contro la dottrina della Logica formale combattè l'Hegel, e, dopo lui, seguendo il suo metodo, Kuno Fischer; ed altri ancora, benchè questi muovendo da principii diversi, come Adolfo Trendelenburg, e Stuart Mill.

li, che prendono nascimento dalla loro possibilità contenuta nell'universale. Dove manca la possibilità nella causa, come si può trovare l'attualità nell'effetto?

Chiarita così la quistione, e dileguato l'equivoco del diverso modo d'intendere la natura del concetto, rimane a fare la ricerca, se il concetto debba andare inteso secondo la Logica formale, o secondo la Logica reale.

Può il concetto essere definito per una unità che contiene una molteplicità? Può, in altri termini, la differenza tra concetto e concetto ridursi ad una differenza numerica?

Supposto che possa, il concetto sarà costituito da una molteplicità di note, di cui levando una, o aggiungendo un'altra, si va da un concetto ad un altro concetto; ad un concetto più alto, se si è fatta la sottrazione di una nota; ad un concetto più basso, se se n'è fatta l'addizione.

Ma è indifferente levare una piuttosto che un'altra? È indifferente aggiungerla?

Vediamolo. Abbiamo, per esempio, il concetto di uomo, costituito dalle seguenti note, di un organismo, della sensibilità, e della ragione. Se levo la nota della ragione, avrò il concetto di animale, più esteso di quello di uomo: più esteso, perchè ne ho assottigliato il contenuto.

Ma se, scambio di sottrarre la ragione, avessi sottratto la nota della sensibilità, che cosa mi sarebbe rimasto? Il concetto di un essere fornito di un corpo organico e della ragione; e privo, beninteso, della sensibilità, già sottratta. Or qual sorta di concetto sarebbe stato questo residuo della mia sottrazione? Eppure se le note fossero tutte indifferenti per la Logica, i concetti andrebbero ordinati secondo la legge progressiva de' numeri; con qual profitto, si può vedere dallo esempio arrecato.

Tra nota e nota bisogna dunque ammettere una grada-

zione; una dev'essere fondamento dell'altra; una dev'essere il genere, un'altra la differenza specifica, e la prima deve poter essere concepita senza la seconda, ma non già viceversa. Per fare siffatta distinzione è evidente, che si deve assegnare alle note una gerarchia, una subordinazione delle une per rispetto alle altre: le note non si potranno dunque sommare all'infusa, e neppure moltiplicare l'una per l'altra: la somma e la moltiplicazione sono semplici aggregati quantitativi, ed il concetto dev'esprimere un'unità organica; vale a dire una determinazione, la quale non si aggiunge esteriormente ad un'altra determinazione; ma che nasce dalla feconda attività di essa. Il genere non è verso la differenza specifica una nota qualunque, indifferente, la quale si accoppia alla differenza, come potrebbe accoppiarsi ad ogni altra nota, ma è una possibilità la quale conteneva già la differenza, e che, sotto date condizioni, si reca in atto e la produce.

Or donde attingere il fondamento di siffatta distinzione, che pur bisogna ammettere, tra una nota ed un'altra?

Se le note fossero unità astratte; molteplicità indifferente, l'organismo del concetto sarebbe impossibile, la gerarchica subordinazione delle note svanirebbe: e se le note sono determinazioni differenti, donde proviene la differenza?

Questa domanda nasce spontanea, e ci fa tornare con la mente a ciò che abbiamo detto antecedentemente, che nel concetto logico, nell'universale, c'è un contenuto empirico, attinto dalla intuizione sensibile, variamente offerto nelle rappresentazioni, e fissato poi necessariamente ed universalmente dall'intelletto. Di questo contenuto non si può fare a meno nel concepire l'organismo interno del concetto: senza tenerne conto, il concetto diverrebbe un'unità astratta, vuota, aggregato di una molteplicità indifferente, che non

meriterebbe il nome di note, perchè non dinoterebbe nulla di distinto.

Guardando ora l'organismo del concetto non più intrinsecamente, nel suo interno ordinamento, nella reciproca connessione delle sue note; ma nel rapporto tra concetto e concetto; o nel rapporto tra concetto e rappresentazioni che da lui dipendono, come si potrebbe concepire questa relazione scambievole, togliendo via ogni elemento rappresentativo, e ritenendo la vuota forma del pensiero?

Un concetto è un organismo di note: ciò s'intende; ma come può esso concetto divenire nota di un'altro concetto? Questo rapporto di un concetto ad un altro si fonda sopra le determinazioni reali presentati dalla intuizione. Se io non avessi visto i fenomeni della vita nell'uomo, nel cavallo, nel leone, e simili, io non avrei dritto d'insinuare in essi concetti quello di vita. Se non mi aiutasse l'intuizione sensibile, io non potrei dunque passare da un concetto all'altro: or dunque nella Logica formale, dove non si tiene conto dell'oggetto concepito, com'è possibile un organismo di tutt'i concetti? Ciascuno si compone di note astratte; ciascuno è un tutto a sè, chiuso, senza relazione agli altri concetti. Ed ammessa questa impenetrabilità de' concetti, per dir così, non si può parlare di mutua relazione, e di mutua dipendenza. Si è detto che i più complessi, quelli che hanno maggior numero di note, sottostanno ai meno complessi; ma questo assetto è arbitrario, perchè se non si conosce la natura di esse note, sul solo numero non si può stabilire nessuna subordinazione.

Più chiara apparisce la cosa, se si bada alla connessione tra il concetto e le rappresentazioni de' fenomeni da esso dipendenti. I fenomeni intanto si dicono subordinati al concetto, in quanto questo si pensa come la loro legge, l'attività

che li determina. Ora come si può concepire questa relazione senza badare al contenuto del concetto? Come il concetto potrebbe far da legge determinatrice, se ogni rappresentazione oggettiva dev'essere esclusa? Come si può asserire che il concetto ha una molteplicità sotto di sé, se questa molteplicità appunto dev'essere bandita? E sbandita questa molteplicità subordinata, non va in fumo l'estensione del concetto?

Concludiamo dunque che sì l'organismo interno dei concetti singoli, come l'organismo complessivo di tutt'i concetti tra di loro; sì la gerarchia delle note dentro un solo concetto, come la gerarchia dei concetti, considerati come note di un unico concetto; sì la comprensione, come l'estensione, non possono intendersi senza badare al valore reale dell'oggetto pensato. La Logica formale dà nell'arbitrario, non avendo, nè potendo avere nessun fondamento solido per dar ragione della connessione organica de'concetti.

### CAPITOLO XIII.

#### DEFINIZIONE E DIVISIONE.

Ogni concetto ha un contenuto, ed una estensione: esplicare l'organismo del contenuto si dice definire; esplicare l'organismo della estensione si dice dividere.

Queste due funzioni sono tanto importanti, che la filosofia, e il suo vero metodo si possono dire nati allora soltanto, quando si cominciò a concepire la connessione de' concetti.

La definizione cominciò con Socrate, la divisione con Platone; e la prima funzione è detta sinagoge (*συναγωγή*), la seconda, dieresi (*διαίρεσις*). E l'una integra e compie l'altra; la definizione mostrando l'identico in mezzo alle diffe-

renze; la divisione, per contrario, mostrando dallo identico nascere le differenze. Quando si definisce, i molti si raccolgono nell'uno; quando si divide, l'uno si dirompe ne' molti. L'intreccio di queste due funzioni costituiva appunto il processo dialettico di Platone.

Nella serie de' concetti, ognuno di essi si deve pensare come posto nel tramezzo di due altri; uno più generale, un altro più particolare: c'è dunque una doppia via a tenere; c'è da salire, o da discendere: si sale da un concetto ad uno superiore nel definire, si discende ad uno inferiore nel dividere.

Dichiariamo queste due funzioni un po' più largamente.

La definizione sviluppa e chiarisce l'interno organismo del concetto. Or poichè ogni concetto ha alcune note sue proprie ed alcune altre comuni coi concetti coordinati, la definizione ha il compito di mettere in rilievo il divario di queste note, considerando come soggetto le note comuni, e come attributo le note proprie. Così, a mo' d' esempio, se io definisco la giustizia per una virtù, io non determino ancora il concetto di lei siffattamente, da distinguerlo dalla temperanza, dalla prudenza, e da altrettali abiti, che hanno in comune con la giustizia la nota di essere virtù. Ma se aggiungo, che la giustizia è una virtù, per la quale si attribuisce a ciascuno ciò che gli compete; questa nota aggiunta determina perfettamente l'organismo della giustizia, la quale è virtù, e si palesa di un modo suo particolare, pel quale si differenzia dalle altre sue compagne.

Il soggetto della definizione è il concetto comune, quello che si suole dire altresì genere prossimo; l'attributo è la nota differenziale, quella che si chiama pure differenza specifica. La definizione dunque deve necessariamente constare di genere prossimo, e di differenza specifica: il che ave-

vano perfettamente riconosciuto le scuole dicendo: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*.

Questa legge contiene il preciso compito del definire, e tutte le altre aggiunte di dover inchiodare le sole note essenziali, e non le accidentali; di dover essere chiara, di dover essere convertibile col definito, di non essere tautologica, cioè di non ripetersi nella definizione il definito medesimo; di non dover essere fatta con termini negativi, i quali dicono soltanto ciò che la cosa non è; tutte sono affatto oziose, perchè quando la definizione è fatta secondo la legge espressa di sopra, tutte queste altre condizioni non mancheranno di certo.

L' arte del definire importa una ricerca accurata delle note, che sono incluse in un dato concetto, ed uno sceveramento di ciò ch'è essenziale da ciò ch'è accidentale; di ciò ch'è comune da ciò ch'è proprio. Nè basta: chè tra le note essenziali e proprie, bisogna aver l'accorgimento di sapere imbroggiare quell'una, che circoscrive e fissa il vero concetto.

Socrate che fu il primo maestro delle definizioni si serviva di una ricerca induttiva, forse un po'troppo prolissa, come quella che aveva luogo ne' primordi della speculazione, e con sottili raffronti, e con arguto discernimento arrivava alla fine alla vera nota distintrice. Parecchi esempi di queste prime definizioni, con cui esordì la filosofia, si leggono ancora ne' Dialoghi di Platone, e ne' Memorabili di Senofonte.

Sul fare socratico è, per esempio, questa definizione che dà Cicerone nella Topica.

L'eredità è un patrimonio; ma ce n'è parecchi de' patrimoni, bisogna circoscrivere dippiù quel primo concetto. È un patrimonio ottenuto per la morte di qualcuno. Non basta neppure: c'è tanti modi di aver il patrimonio de'morti,

senza esserne l'erede. Si aggiunga un'altra parola: ottenuto per dritto, ed avrai il concetto preciso, che non si può più scambiare con nessun altro. L'eredità è dunque un patrimonio ottenuto per la morte di alcuno, in virtù del dritto.

Cicerone formola questo processo con le seguenti parole:

« *Cum sumperis ea, quae sunt ei rei, quam definire velis, cum aliis communia, usque eo persequi, dum proprium efficiatur, quod nullam in aliam rem transferri possit.* »

Ma quali concetti si possono definire?

Dalla natura medesima della definizione scaturisce manifesta la risposta. Si possono definire solo quei concetti che hanno qualcosa di comune con altri, e qualcosa di proprio. Non si può limitare una cosa, in generale, se non con altre della medesima natura: non si può quindi limitare un suono con un colore. Or dunque senza un complesso di note, di cui alcune siano comuni, altre proprie, la definizione è impossibile. Una qualità sensibile, o una categoria astratta sono del pari indefinibili. Che cosa è il color rosso? E che cosa è l'essere, la sostanza, la causa?

Qui, come notammo a proposito del concetto, riappariscono quei due limiti insormontabili, al di là dei quali la Logica non ha forza; vale a dire: ad un capo il mero individuale, l'assolutamente proprio; all'altro capo il mero generale, l'assolutamente comune. Il primo non si può accomunare con altri, essendo incomunicabile; il secondo non si può differenziare da altri, essendo, dirò così, indifferenziabile.

La divisione è l'esplicazione del concetto per riguardo alla sua estensione.

Ogni concetto ha sotto di sé una molteplicità subordinata, di cui esso è la legge: or cotesta molteplicità può essere o di altri concetti, ovvero di fenomeni: nel primo caso i mem-

bri della divisione possono essere determinati, nel secondo no. Sono determinate le specie in cui si divide un genere; ma non possono determinarsi gl'individui in cui si attua, ed in cui quindi si divide una specie. In ogni caso però la divisione non può fondarsi altrove, che sui dati della speienza, essendo impossibile determinare in quante guise si possa differenziare la potenzialità dell'universale. Muovendo dal concetto generico di animale, io non posso ricavare le varie specie che vi si contengono, se io non ho avuto le rappresentazioni di ciascuna di esse. Anche qui adunque è necessario tener conto del contenuto de'concetti per poterli con fondamento dividere e suddividere.

Se a fondamento della divisione si assumono le differenze essenziali, la divisione avrà un valore scientifico; se si assumono le differenze accidentali, poichè dell'accidente non si dà stabile norma, la divisione si ridurrà ad un inutile giuoco di curiosità, e si muterà e si rimuterà sempre ad arbitrio. Così, p. es., nella divisione del genere animale, se si bada o alla struttura degli organi, o alle loro funzioni, si avrà una divisione scientifica; se si bada invece al colore, alla grandezza o alla piccolezza relativa, si avrà una divisione arbitraria e senza profitto. Similmente, poichè la nota caratteristica dell'uomo è la ragione, chi volesse dividere gl'individui umani, e classificarli con un certo fondamento; potrebbe ripartirli o secondo la religione, o secondo il linguaggio che parlano, o secondo la costituzione politica, o secondo il grado di coltura scientifica, e vie via: ma sarebbe opera vana ad aggrupparli, p. es., secondo le diverse mode di vestire, o le diverse pettinature, o la diversa cottura che sogliono dare alle loro vivande.

Dove un concetto manca di contenuto proprio, per non essersene potuta determinare l'essenza, e che per conse-

guenza piglia nome dalla sola sua relatività; quivi la divisione è data immediatamente, anzi si può dire che preceda il concetto stesso. Così il colore non si può dire, a rigor di termini, che si divide in rosso, azzurro, verde, e simili; perchè senza delle rappresentazioni di questi ultimi, il concetto del colore, se pure merita il nome di concetto, non ha nessun contenuto, e nessun valore proprio.

Il contrario succede, quando la divisione non è altro, che una varia combinazione delle note medesime del concetto; perchè allora dal contenuto, senz'altro, si ricavano i membri, in cui si divide la sua estensione. Così, prendendo un esempio dalla metrica antica, il piede dissillabo non può dividersi se non che in quattro modi. Essendo le sillabe necessariamente o lunghe o brevi; o saranno entrambe lunghe, ed il piede sarà spondeo; o entrambe brevi, e sarà pirrichio; o lunga la prima, e breve la seconda, e' l piede sarà trocheo; o finalmente breve la prima, e la seconda lunga, e' l piede sarà giambo. Tutta la estensione del concetto del dissillabo è esaurita mercè la varia combinazione delle due sillabe, onde si compone.

La divisione prende sempre la forma di un giudizio disgiuntivo, di cui il soggetto è il tutto dividendo, e gli attributi sono i membri dividendi. Se questi membri sono due, la divisione si dirà dicotomia; se tre, tricotomia; se più, politomia. Così è una dicotomia la divisione fatta da Linneo: le piante sono o fanerogame, o crittogame: è una tricotomia la divisione usuale de' corpi della natura in minerali, vegetali ed animali.

Della divisione vale pure ciò che testè si è detto a proposito della definizione: occorre che ci sia un limite non valicabile tanto di là, quanto di qua.

Il principio ed il termine della divisione coincidono con

quelli della definizione; si divide il genere nelle specie: la specie si può suddividere pure, ordinando in classi gl'individui; ma l'individuo però, come suona la parola medesima, è indivisibile.

Finchè continua la gerarchia de'generi e delle specie, la divisione è dunque possibile; quando poi da una parte vien meno la complessità del genere, e si arriva alle pure categorie; ovvero dall'altra parte si tocca l'estremo limite della individualità, allora le divisioni e le sottodivisioni finiscono: il processo all'infinito è vietato al pensiero, e come la sua progressione si arresta innanzi alla massima complicazione dell'individuo, così vien meno nella minima complicazione della categoria, la quale non si può più chiamare propriamente un genere. Qui si verifica a capello ciò che dice Seneca: *idem vitii habet nimia, quod nulla divisio*.

Le condizioni, perchè la divisione sia esatta, sono queste due: prima, che i membri dividendi esauriscano la estensione del concetto; seconda, che i membri si escludano l'un l'altro.

Chi dividesse il triangolo; per rispetto ai lati, in equilatero, ed isoscele, farebbe una divisione inadeguata, perchè mancherebbe nella divisione il triangolo che ha tutt'e tre i lati disuguali: la divisione non esaurirebbe tutta la estensione del concetto triangolo.

Chi dividesse la poesia in epica, lirica, drammatica, e tragica, ammetterebbe un membro, il quale non esclude tutti gli altri rimanenti; perchè la tragedia è compresa nella drammatica.

Si distingue dalla divisione propriamente detta la partizione, la quale sminuzza un tutto nelle sue parti costitutive ed integranti. Quest'ultima non guarda alla estensione del concetto, come fa la divisione, ma al contenuto interno di

esso. Così se io partisco il concetto di uomo in corpo e in animo, non faccio altro, che risolverlo nelle parti integranti; onde risulta. Quindi mentre la divisione piglia la forma di giudizio disgiuntivo, la partizione piglia la forma di giudizio congiuntivo.

Ad esprimere le parti della divisione, e quelle della partizione gioverebbe avere due parole distinte, come nota il Bain: perchè quelle della divisione sono parti estensive, quelle della partizione sono parti intensive: la nostra lingua, intanto, come la francese e l'inglese, non fa questa distinzione nelle parole, e sarebbe necessaria. I Tedeschi vi suppliscono coniano una parola apposita *Bestandtheil*, che suona come chi dicesse parte costitutiva. Si potrebbe forse in questo caso adottare le parole parte ed elemento, come facevano i Greci con *μέρος* e *στοιχείον*, e riservare la prima ai membri della divisione, la seconda a quelli della partizione.

Concludiamo, riassumendo le cose dette in questo capitolo. La definizione sviluppa l'essenza interna del concetto; la divisione, la sua relazione esterna: la definizione riguarda l'oggetto concepito come sostanza; la divisione come attività: la definizione considera il concetto nella sua assolutezza, la divisione nella sua relatività.

#### CAPITOLO XIV.

##### CATEGORIE.

Il concetto, sviluppato mediante la definizione e la divisione, si è arrestato a due limiti, a due immediati, direbbe Aristotele; da un capo, all'ultimo soggetto; dall'altro, all'ultimo predicato.

La rappresentazione, che porge la materia de' concetti, mette capo nella percezione sensibile: l'ultimo soggetto, l'individuo, è colto immediatamente dal senso. Come da esso lo spirito si sollevi alla rappresentazione, abbiamo visto. Pervenuto alla rappresentazione, è impossibile trasformarla in concetto, senza concepirla come necessaria e come universale. La nostra attività aggiunge alla rappresentazione alcuni predicati, che ne mutano il valore. Questi predicati, provenienti dalla nostra attività, e che non si possono attingere da nessuna qualità sensibile, si dicono categorie, ossia predicamenti. Qual è la significazione di coteste categorie? Quante sono? Quali sono?

Prima di tutto notiamo la differenza che passa tra il concetto logico, e la categoria (1).

Abbiamo chiamato concetto logico il genere, e la specie; vale a dire il nesso di alcune note concepito come necessario, e come universale. Uomo, animale, pianta, sono concetti logici: hanno delle differenze attinte dalle rappresentazioni, ed una connessione intrinseca, pensata come universale. Ma quando io dico: sostanza, causa, legge, fenomeno: non c'è nulla di più sensibile, non c'è una materia distinta dalla forma; una materia rappresentata, ed una forma pensata: tutto il valore del concetto consiste nella sola forma; ed in lei si compie, e si esaurisce. Io non posso dire: la sostanza è causa; la sostanza è legge; la sostanza è fenomeno. Ciascuna di queste categorie è una differenza primitiva, che non si può predicare di una

---

(1) La parola categoria primieramente significò un'accusa; poi passò a significare un predicamento qualsiasi; oggidì è tolta in un senso più ristretto, e dinota soltanto un predicamento comune di tutt'i nostri concetti.

altra. Invece io poteva dire benissimo: l'uomo è l'animale; io potevo considerare ciascuno di quei concetti universali, dei quali abbiamo fatto cenno, come soggetti, ed attribuire loro de' predicati. Delle categorie non si può più predicare nulla. Non si può dire: la sostanza è causa; e non si può dire neppure: la sostanza è uomo.

Il valore della categoria è proprio questo, di non poter avere nessun predicato.

Si potrebbe forse osservare, che tanto la sostanza, come la causa, la legge, il fenomeno, l'effetto, e simili, si possono tutti quanti ridurre sotto il predicato comune di essere; e dire: la sostanza è, la causa è; l'effetto è, e vie via; ma chi badi bene, anche concessa questa vuota predicazione, essa non aggiunge nulla al soggetto, ed è come se non fosse; imperciocchè l'essere della sostanza non è quello della causa, nè quello dell'effetto; e ciascuna categoria non significa altro che sè stessa.

La categoria adunque è un predicato, che non può essere soggetto; è una differenza immediata colta dalla ragione, come le qualità sensibili erano differenze immediate colte dal senso.

Intanto se le qualità sensibili fossero delle differenze incapaci di essere unificate, il corpo non sarebbe possibile; perchè per noi esso non è altro, che il nesso di quelle qualità. Similmente se i predicati universali, chiamati categorie, non si potessero raccogliere insieme, e unificare, il pensare non sarebbe possibile neppure, perchè il pensiero ci si dimostra con quelle determinazioni. Ora i corpi ci sono, e ci è il pensiero; dunque sotto alla molteplicità delle differenze ci è l'unita.

Nella realtà, come nel pensiero, non si può a meno di trovare insieme l'uno e i molti.

Le categorie quindi sono state considerate ora nell'essere, ora nel pensiero; ma sempre come una molteplicità che mette capo in un'unità.

Aristotele considerolle nel primo modo, Emanuele Kant nel secondo; e le loro tavole delle categorie hanno segnato due direzioni opposte nella filosofia: perchè nel filosofo greco prevale la contemplazione della realtà oggettiva, nel filosofo alemanno la contemplazione delle funzioni del soggetto pensante.

Le categorie, o i predicamenti, enumerate da Aristotele, come si trovano registrate nel I. libro dell'Organo, sono le seguenti (1):

1. *Οὐσία* — *Substantia* — Sostanza.
2. *Ποσόν* — *Quantum* — Quantità.
3. *Ποιόν* — *Quale* — Qualità.
4. *Πρός τι* — *Ad aliquid* — Relazione.
5. *Ποῦ* — *Ubi* — Dove (situazione nello spazio).
6. *Πότε* — *Quando* — Quando (situazione nel tempo).
7. *Κεῖσθαι* — *Iacere* — Giacere (postura).
8. *Ἐχειν* — *Habere* — Proprietà.
9. *Ποιεῖν* — *Facere* — Azione.
10. *Πάσχειν* — *Pati* — Passione.

---

(1) Riportando le categorie di Aristotele al numero di dieci, non intendiamo risolvere la questione dell'autenticità del libro delle Categorie, impugnata dal Prantl nella *Storia della Logica*. Sia autentico o no il libro, siano dieci o più le categorie di Aristotele (e nella *Metafisica* si discorre veramente di altre categorie), riman vero però che i predicamenti di Aristotele mirano tutti alla realtà delle cose, e si fondano su la sostanza.

Hamilton ha osservato, che nelle anzidette categorie si tratta dell'essere o in sè, o per accidente; che l'essere in sè è espresso dalla sostanza, l'essere per accidente è espresso dalle altre nove categorie.

Comunque sia, è indubitato, e tutti si accordano in ciò, che nella tavola aristotelica si descrivono le determinazioni dell' essere.

Kant, per contrario, muove dalla funzione del giudicare, e dalla quadruplica divisione del giudizio ricava dodici categorie; tre per ogni maniera di giudizio.

Dalla quantità del giudizio derivano, secondo lui, le categorie di unità, pluralità, totalità.

Dalla qualità di esso, le categorie di affermazione, negazione, limitazione.

Dalla relazione, le categorie d'inerenze, di casualità, di reciprocità d'azione.

Dalla modalità, le categorie di possibilità, realtà, necessità.

Quando tratteremo del giudizio, torneremo su questo proposito, e chiariremo in che consistono propriamente coteste varie funzioni dell'attività giudicatrice. Qui ci occorre soltanto di avvertire, come il fondamento delle categorie siasi voluto riporre or nella realtà oggettiva, or nell'attività del pensiero; e come a capo di coteste due opposte sentenze stiano Aristotele e Kant, i più grandi pensatori forse che siano mai comparsi nella storia della filosofia.

Facciamo ora una semplice osservazione. Se tutte le categorie si fondano solo su la realtà delle cose, vuol dire che il pensiero non aggiunge nulla di suo, e che la nostra attività non fa altro, che copiare le cose; o in altri termini, che noi, pensando, non produciamo nulla ma riproduciamo semplicemente ciò che abbiamo sentito.

Quali siano le obiezioni che si possono muovere a questa conclusione, abbiamo già visto antecedentemente, nè fa mestieri ripeterle.

Se al contrario le categorie sono semplici vedute dello spirito, e non corrispondono a nessuna realtà obbiettiva, allora la nostra conoscenza non avrà valore, se non per noi soli, e non sarà applicabile agli oggetti che cadono sotto la speranza. Il pensiero formerà un mondo a parte, che non ha nulla di comune col mondo reale.

Questa conclusione porta dunque ugualmente a gravi inconvenienti.

Qual è l'origine della prima e della seconda difficoltà?

Ecco quello che ci proponiamo di esporre con la maggior brevità possibile.

Quando noi discorriamo dell'essere, o della realtà oggettiva, e poi pel pensiero, come di due mondi in disparte, noi cominciamo dallo snaturare, dimezzandolo, il fatto della nostra coscienza. Imperciocchè noi troviamo questi due estremi connessi insieme, e cominciamo a stralciarli l'uno dall'altro. L'io non può trovarsi mai, se non come distinto dal non io; il tempo non può trovarsi, se non come serie delle nostre rappresentazioni: quando dunque parliamo dell'io solo, e del tempo solo, noi parliamo di termini astratti, i quali non significano, se non la metà di ciò che realmente sono le idee corrispondenti.

Inoltre, quando noi parliamo di realtà, ne escludiamo, non si sa perchè, il pensiero, come se esso non fosse pure reale: noi riconosciamo volentieri la produzione di ogni altra attività, ed abbiamo un certo sospetto di ciò che produce quella del pensare.

Noi, dunque, abbiamo un doppio torto, quello di parlare di un reale, che non sia pensato; e di un pensiero, che non sia

reale. La realtà ed il pensiero ci si mostrano distinti sì, ma uniti sempre; differenti ed identici; e noi ritenghiamo fissa la differenza, e disconosciamo il fondo della identità: noi non riflettiamo, che se quella differenza fosse assoluta, re- cisa, irreducibile, nè il pensiero potrebbe aver realtà nè la realtà potrebbe essere pensata. La conoscenza è appunto il prodotto di questa comunichevolezza, di questa compene- trazione, in virtù della quale, le differenze non è già che si tolgano, ma si radunano, si conciliano, si comprendono insieme. L'atto del pensare è appunto per questo chiamato pure comprensione, perchè esso è il radunamento massimo; e se ogni altra maniera di essere, e di operare importa sempre un qualche radunamento, il pensiero è radunamento totale, integrazione perfetta.

Ed eccoci al divario tra le categorie dell'essere, e quelle del pensiero. Questo divario non consiste in una diversità di valore: tutte valgono ugualmente; ma in un divario di comprensione. La sostanza raccoglie nella sua unità i modi, la cosa le sue proprietà, la causa i suoi effetti, la legge i suoi fenomeni; ma il pensiero intende e raduna tutti cotesti nessi insieme. Ed appunto perchè il raccoglimento che fa il pensiero è la sintesi di tutti gli altri radunamenti parziali, perciò nel pensiero solo, o per mezzo di esso, la connessione si mostra necessaria ed universale.

Nella realtà delle cose vi sono sostanze e modi, cause ed effetti, leggi e fenomeni; ma soltanto nel pensiero i loro concetti, ed i nessi che rinchiudono, ci si mostrano come necessari, e come universali. La necessità, di fatti, importa di non potersi pensare il contrario di quello che è: l'uni- versalità importa, che il nesso non si verifichi in un tempo soltanto, o soltanto in un luogo, ma sempre e dovunque. Ora, in quanto una cosa è noi non apprendiamo se poteva

pure non essere: per apprendere cotesto, dobbiamo oltrepassare la semplice sua esistenza, e collegarla con la sua possibilità. Similmente, in quanto una cosa è, noi la colghiamo in un istante del tempo, e in un punto dello spazio: per pensarla come universale, bisogna oltrepassare questa limitazione, sprigionarla dai cancelli del tempo e dello spazio, e concepirla in sè.

Il pensiero adunque non contrasta con la realtà, ma la presuppone, e l'integra: il poeta direbbe che raduna in un volume quanto si squaderna per l'universo.

Questa integrazione si effettua riassumendo la realtà sotto la forma di necessità e di universalità.

Una realtà si può considerare o in sè, o relativamente ad altre: come sostanza, e come causa: tutte le altre considerazioni si possono agevolmente rimanare a coteste due. Perciò abbiamo visto, che ogni concetto logico, che ha a proprio contenuto la rappresentazione della realtà, ha una comprensione ed una estensione, che rispondono appunto al doppio aspetto della sostanzialità della casualità; della sostanzialità, che concepisce l'obbietto come un nesso intrinseco di note; e della casualità, che lo considera come nesso estrinseco tra un oggetto ed altri oggetti.

Che cosa impronta di suo il pensiero nel concetto? La necessità, e l'universalità. La realtà come scissa dal pensiero è contingente, e particolare, per quello che abbiamo notato: solo in quanto pensate, essa può assurgere alla necessità ed all'universalità, ossia a quella compiuta integrazione, che non è possibile fuori dello spirito.

Di che si pare perchè i filosofi, i quali si son voluto ostinare a dedurre dai dati sensibili la connessione tra la sostanza e i modi, tra la causa e gli effetti, non vi sono potuti riuscire; e perciò si sono indotti a negarlo. La realtà, diceva

Hume, presenta alcuni fatti congiunti con alcuni altri; ma tra semplice congiunzione, e connessione necessaria corre un intervallo infinito. Ed è verissimo: la congiunzione della realtà diventa connessione soltanto nel pensiero, o per mezzo del pensiero. Hume ricorse all'abitudine, come se ciò che non va connesso necessariamente da principio potesse divenire tale per la ripetizione dei fatti sperimentati. La distanza fra congiunzione e connessione essendo la stessa di quella che passa tra contingenza e necessità non si può colmare per nessuna ripetizione.

Le difficoltà mosse da Hume contro il valore del principio di casualità scossero Emanuele Kant dal suo sonno dommatico: esse furono lo stimolo che spinsero il fondatore della filosofia critica a volgersi dai dati sensibili all'attività produttiva dello spirito. Il solo torto fu di aver ritenuto che questa attività fosse quasi in disparte da quella della natura, quando invece se ne doveva considerare come la continuazione ed il complemento.

Il singolare poi è che la filosofia inglese, quella che con Locke aveva impugnato l'idea di sostanza; che con Hume aveva impugnato l'idea di causa, dopo lunga giravolta è tornata da capo alla sua tradizione di voler restringere l'attività dello spirito alla semplice copia dell'attività naturale; e di interdire quindi a quello ogni produzione, ed ogni originalità. Gli sforzi della filosofia dei positivisti ricascano però nella antica impotenza, ed Alessandro Bain è costretto a riconoscere che l'*uniformità della natura*, ossia il nesso tra causa ed effetto, non può essere ricavata dalla esperienza; perchè la esperienza si esercita sul passato, e sul presente, e qui si tratta invece di prevenire il futuro. Come supplisce egli a questo difetto? Dichiarando l'*uniformità della natura* un postulato necessario, di cui non si può

dare ragione, e ch'egli formola in questa maniera: *ciò che è avvenuto uniformemente nel passato, avverrà nell'avvenire*, ch'è, come si scorge di leggieri, una variante del vecchio adagio: ogni effetto deve avere una causa.

Non se ne può dare ragione, dice il Bain? Certo che non se ne può dare, se le leggi della ragione si vogliono desumere dalla semplice e puntuale corrispondenza con le leggi che governano la natura circostante. In questo caso è chiaro, che dove le concomitanze naturali mancano, poichè lo spirito non fa altro, che adattarvisi, e ricopiarle, non è più possibile trovare nessuna ragione. L'argomento de' positivisti odierni è il solito, addotto già da Loke e da Hume. Tutto deriva dalla esperienza, ma la sostanza e la causa non sono dati sperimentali, dunque non ci sono punto.

Bain presuppone in fondo le stesse premesse, e poichè gli preme fondare, almeno in apparenza, la possibilità della scienza, egli non osa dire: non ci sono; ma dice l'equivalente: ci sono, senzachè se ne possa assegnare una ragione qualsiasi. E ritornando alla dottrina di Reid, ed ai principii del senso comune istintivamente accettati, si rassegna alla dura necessità, scrivendo: « bisogna dunque ubbidire all'istinto naturale, che ci spinge ad ammettere senza prova la rassomiglianza dell'avvenire col passato ».

Ci siamo intrattenuti in questo tema ch'è della maggiore importanza, perchè tutta la dottrina della dimostrazione si fonda su la connessione, ch'è in controversia. Noi ne avevamo discorso pure nello spiegare la teorica della conoscenza, e non è mai ripetuto abbastanza questo, e cioè che ogni dissidio filosofico proviene dal diverso modo di considerare l'attività dello spirito.

Le categorie adunque derivano dal diverso modo con cui lo spirito pensa la realtà: non c'è funzione dello spirito in

cui la sua impronta non s'imprima su l'oggetto del suo pensiero : la necessità e l'universalità , che sono i segni a cui queste funzioni si riconoscono , sono perciò comuni a tutte le categorie.

Emanuele Kant restrinse l'uso delle categorie alla funzione del giudicare, e quindi ammise tante categorie, quante forme di giudizio vi sono , ma non più : a noi , per le cose dette, le categorie si estendono dovunque lo spirito manifesti la sua attività, nel giudizio, nel sillogismo, nel volere. Solo escludiamo le forme della sensibilità , il tempo e lo spazio cioè, perchè quelle, più di categorie, meritano il nome d'intuizioni pure ; come le ha chiamate Kant. E la ragione di questa eccezione è la seguente. Gli istanti del tempo, e i punti dello spazio non sono connessi, ma congiunti semplicemente ; quindi manca il carattere della necessità. Inoltre un istante esclude l'altro ; un punto esclude l'altro: quindi manca l'altro carattere , quello della universalità. Lo spirito adunque in tutti questi gradi di attività ; nei quali non si discosta dalla contingenza e dalla particolarità, non manifesta ancora la sua vera natura.

Come ? si dirà: non è dunque esatto, che in tutte le funzioni dello spirito la necessità e l'universalità non possono venir meno ? È esattissimo; ma qui, nel tempo e nello spazio , la necessità e la universalità appartengono soltanto a tutta la serie , non ai singoli membri. È necessario che le intuizioni si riferiscano ad un istante, e ad uno o più punti; ma non è necessario che l'istante, ed il punto siano proprio questi, e non altri. È una necessità, che non è compenetrata con l'oggetto, e che ne rimane quasi al difuori.

Procedendo oltre, avremo occasione di notare quante categorie allo spirito necessitano , sì nel processo logico come nel processo pratico.

## CAPITOLO XV.

### DEL GIUDIZIO E DELLE SUE FORME.

Il giudizio va riguardato sotto due aspetti, o meglio in due momenti diversi; in quanto la sua funzione concorre alla formazione de' concetti; ovvero in quanto si versa sui concetti già formati.

Il pensiero in formazione costituisce il tema della Psicologia, onde il giudizio, come costitutivo dei concetti, è stato da noi antecedentemente esaminato nel trattare della sintesi a priori. Ancora il soggetto del giudizio non è concepito, e ne fa le veci una mera intuizione sensibile. Così nel dire: lampeggia, tuona, piove, il soggetto manca; o meglio fa da soggetto il fenomeno stesso che ci colpisce i sensi. Il giudizio, in questo caso, è nella sua forma primitiva, è un giudizio costitutivo; non si fonda sopra concetti anteriori, ma al contrario lavora per formarli questi concetti.

A siffatti giudizi appartengono tutte quelle modificazioni, che accompagnano la nostra attività conoscitiva, e ne sono altrettanti gradi. Quella incertezza, che prova lo spirito prima di risolversi a qualche affermazione; quell'atto con cui vi si risolve; quell'assenso con cui aderisce alla risoluzione presa sono stati psicologici congiunti coi giudizi primitivi, o costitutivi, che non possono entrare in conto quando si tratta de' giudizi logici. Qui consideriamo i giudizi, i quali si fondano sui concetti già formati: qui dunque non cape nè il dubbio, nè l'opinione, nè l'assenso, nè la fede, che sono stati psicologici; o precursori del giudizio, come il dubbio e la opinione, o suoi compagni e seguaci, come

l'assenso, e la fede. Il giudizio logico ha luogo dopo superati i lunghi contrasti e gl'incerti ondeggiamenti dello spirito, quando cioè i concetti delle cose sono chiari e fissati.

Che cosa è questo giudizio? Quale n'è il fondamento ed il valore?

Il giudizio a primo sguardo ci si mostra quale si mostrò ad Aristotele, per una affermazione, o una negazione: catafasi, ed apofasi (*κατάφασις, ἀπόφασις*).

L'una e l'altra enunciazione esprime un rapporto, di raccostamento nell'affermazione, di allontanamento nella negazione. L'affermazione è di qualche cosa (*κατά τινος*); la negazione è da qualche cosa, (*ἀπό τινος*). Così chiarisce queste due opposte relazioni, con due frasi condensate, il sommo Stagirita.

Se non che o si raccosti un termine ad un altro, o si rimuova uno da un altro, due termini occorrono per forza, e nel tramezzo un verbo ch'esprima il loro accoppiamento, o il loro disgiungimento.

Le scuole dipoi chiamarono materia del giudizio i termini, forma del giudizio il verbo. E de' due termini si disse soggetto quello di cui si afferma o si nega qualche cosa; attributo, o predicato il termine affermato, o negato. Il verbo si disse copula tanto nel caso dell'affermare, come nel caso del negare, perchè la negazione si esprime con la particella *non*. E poi un certo appaiamento succede sempre nel giudizio, in quanto che i due termini sono compresi in un atto unico del nostro pensiero.

Due altre osservazioni fece Aristotele, e ripeterono, dopo di lui, tutt' i Logici. La prima, che il verbo nel giudizio debba esprimere la verità o la falsità; dimodochè la preghiera, per esempio, non potendo dire che la cosa sia vera o falsa, non si può chiamare, a rigor di termini, un giudizio.

La stessa osservazione vale per le forme optative, imperative, e simili.

La seconda osservazione non riguarda il modo del verbo, ma il tempo. Il giudizio si esprime sempre in tempo presente; nè il passato, nè il futuro sono il verbo, dice Aristotele, ma sono casi del verbo. E Wolfio notava su questo proposito, che i due termini dovendo essere presenti allo spirito, il verbo, ch' esprime la loro relazione, non può essere, se non presente anch'esso. Posto ancora che l'espressione sia in tempo passato, il giudizio vero si riduce sempre ad un atto presente: quando dico, per esempio, la pietra fu calda; in sostanza l'espressione compendia questo pensiero: la pietra è quella che fu calda.

Le due osservazioni di Aristotele si fondano sopra un medesimo principio, sceverare cioè dal giudizio tutti gli elementi, che appartengono non già al rapporto in sè, ma allo spirito che lo esprime. I modi, ed i tempi del verbo sono stati psicologici dell'animo nostro, e non possono entrare nella relazione de' concetti, i quali si debbono considerare nella loro indipendenza. Tal è il disegno di Aristotele.

Ora qual è il fondamento di quest'affermazione, e di questa negazione?

Il giudizio si fonda, e non può altrimenti, sul concetto, che fa da soggetto: esso dunque svilupperà ciò che nel concetto è rinchiuso (1), metterà in chiaro gli elementi costitutivi, i quali sono quasi implicati nell'unità del concetto. I Tedeschi danno al giudizio un nome che significa il suo valore sotto questo riguardo, chiamandolo *Urtheil*, che suona come chi dicesse: parte originaria.

---

(1) Aristotile chiamò la proposizione, o enunciazione, ἀπόφασις da ἀποφαίνο, chiarire, esplicare.

Parte di un concetto si può dire in due sensi, secondochè si bada o al contenuto, o alla estensione. Così, a mo' d'esempio, la vita è parte del concetto di animale, se si guarda al contenuto del concetto; l'uomo n'è parte, se si guarda all'estensione. Ricordando le cose dette su l'organismo del concetto, tutto ciò apparirà chiaramente.

Or dunque il giudizio non può fondarsi altrove, che sul contenuto o sull'estensione del concetto: sarà giudizio del contenuto, o giudizio dell'estensione, per rispetto al suo fondamento, nella stessa guisa ch'è affermativo o negativo, se si pon mente alla sua forma, ed alla sua espressione; benchè questa forma, come vedremo, prorompa anch'essa dal fondamento medesimo del concetto.

Che cosa è ora il giudizio del contenuto ?

Nella definizione il concetto si sviluppa in tutte quante le sue note essenziali: nel giudizio il concetto si assume per soggetto, ma soventi non gli si attribuisce tutto quanto il nesso delle sue note, sì bene una sola. Così nel dire: l'uomo è animale, il giudizio non esaurisce tutto il contenuto del soggetto, ma esplica un lato solo, mettendo in rilievo la sua relazione con l'animalità, ch'è veramente una delle sue note, ma una sola. Qui l'animalità spazia più largamente, che non il soggetto uomo: il soggetto adunque si universalizza. Se non che questa universalità, se gira più larga del soggetto, non esprime del soggetto altro che un lato solo.

L'attributo adunque dice più e dice meno del soggetto: dice più, perchè l'animalità ha maggiore estensione dell'uomo; dice meno, perchè nel concetto di uomo, oltre all'animalità, c'è qualcosaltro, c'è la ragione.

Il giudizio intanto sprigiona una nota, ch'era rinchiusa in un concetto: le restituisce, direm così, la sua indipen-

denza, e la mette in relazione col soggetto medesimo, da cui l'ha svincolata.

Nel fare ciò, di qual mezzo si è servito il giudizio?

Dell'analisi, perchè la nota di animalità era già compresa nel concetto del soggetto, ed il giudizio ha posto in luce ciò che prima era occulto.

Giudizio analitico è dunque quello, in cui il predicato era già contenuto nel concetto del soggetto, era una delle sue note, una di quelle note primitive, di cui si compose il soggetto, quando la prima volta si formò.

Donde si scorge che il giudizio analitico si riferisce a quel periodo di riflessione, quando già i nostri concetti sono stati formati. Io ho concepito il corpo come un essere fornito di estensione, d'impenetrabilità, di gravità; dunque quando poi dico: il corpo è grave, è impenetrabile, è esteso, io non debbo far altro, che analizzare il concetto di corpo, per ricavarne i suoi predicati.

Poniamo però che io avessi da principio concepito il corpo come esteso soltanto, allora non mi basterebbe l'analisi per affermare che il corpo è grave, che il corpo è impenetrabile: coteste note dovrei aggiungerle dopo, dovrei ricorrere di nuovo alla sperienza, dovrei in certo modo ampliare il concetto primitivo di corpo; perciò dicendo, in questo secondo caso, che il corpo è grave, io non pronunzierei un giudizio analitico, ma sintetico.

Così succede sempre quando si tratta di note accidentali, che non sono entrate nella prima formazione de' concetti. Quando dico, per esempio, la rosa è rossa, il mio giudizio è sintetico, perchè la qualità del color rosso non entra, e non poteva entrare nel concetto di rosa, essendocene delle bianche, delle porporine, e vie via. Il concetto di rosa contiene soltanto le determinazioni di un fiore che ha una data strut-

tura di foglie, di calice, di gambo, di pistilli, e simili; ma il colore può variare; dunque per attribuire alla rosa un dato colore, l'analisi del soggetto non basta, bisogna sperimentarlo volta per volta; il che vuol dire: il giudizio non può essere analitico, dev' essere necessariamente sintetico.

Dalle cose dette è chiaro che il giudizio analitico non fa altro, che esplicare e chiarire il contenuto del soggetto; dovchè il sintetico lo amplia, aggiungendo nuove note apprese dalla sperienza, le quali erano state o tralasciate, o escluse nella prima formazione del concetto.

I giudizi sintetici sono stati pure detti empirici, appunto perchè per essi c'è bisogno di ricorrere alla sperienza, volta per volta; mentre pei giudizi analitici la sperienza è necessaria soltanto nel primo formarsi del concetto del soggetto, e di poi non più.

Il divario posto da Kant tra giudizi analitici, e giudizi sintetici, quando entrambi sono empirici, si riduce adunque a ciò, che nel giudizio analitico l'attributo esprime una nota compresa nel concetto del soggetto nella formazione primitiva; e che nel giudizio sintetico l'attributo esprime una nota tralasciata prima, aggiunta dipoi. Dimodochè in realtà tutt' i giudizi sono sintetici.

L'altro fondamento del rapporto espresso nel giudizio è la estensione del concetto.

Nel giudizio della estensione il concetto si specifica, e dà luogo alla forma disgiuntiva. Così quando dico: il triangolo è o equilatero, o isoscele; o scaleno: io specifico tutte le specie nelle quali si determina la figura triangolo.

Il giudizio adunque piglia due forme; la categorica, se sviluppa il contenuto del concetto; la disgiuntiva, se sviluppa l'estensione. L'attributo nella prima forma è più universale del soggetto: nella seconda, è più particolare, se

si guardano i membri della disgiunzione alla spicciolata; è pari in universalità, se l'attributo si guarda nel complesso de' suoi membri. Quando io dico: l'uomo è animale; animale spazia più largamente, che non uomo. Quando poi dico: il triangolo è o equilatero, o isoscele, o scaleno: equilatero è particolare per rispetto a triangolo; e congiunto con isoscele e con scaleno, tutt'e tre agguagliano puntualmente la universalità del triangolo.

Ogni concetto adunque può per mezzo del giudizio mettersi in relazione o con le sue note costitutive medesime, o con gli altri concetti che gli sottostanno nel giro della sua estensione: può riferirsi all'insù, o all'ingiù. In entrambi i casi la relazione è positiva; ed il giudizio che ne nasce è affermativo: affermativo il giudizio categorico, affermativo il giudizio disgiuntivo.

Se si riferisce però un concetto non più al suo contenuto, o alla sua estensione, ma ad un altro concetto che non faccia parte nè dell'uno, nè dell'altra, il giudizio esprimerà una negazione. Il triangolo non è cerchio: l'uomo non è cavallo: il rosso non è azzurro, e simili, sono giudizi negativi.

Il giudizio negativo corrisponde all'attività repulsiva, e discaccia dal soggetto quegli attributi che non si collegano nè col suo contenuto, nè con la sua estensione: come il giudizio affermativo, secondo la bella osservazione del Trendelenburg, corrisponde all'attività attrattiva.

L'affermazione e la negazione sono due atti primitivi ed irreducibili: l'una non può stare senza dell'altra. Destutt Tracy, con uno di quegli sforzi artificiosi, che sogliono talvolta usare i filosofi, si era studiato di ridurre tutt' i giudizi ad affermativi, spostando la negazione, e trasferendola dal verbo all'attributo. Così invece di dire: il triangolo non

è cerchio, si dovrebbe, a sua sentenza, dire: il triangolo è un non cerchio. Trasferire però la particella negativa da un luogo ad un altro, non basta: bisognerebbe poterla prescrivere affatto dall'uso di tutte le lingue; il che sarebbe impossibile. Porre o escludere è proprio dell'attività giudicatrice: l'affermare o il negare appartiene dunque alla copula, e non già ai suoi termini.

Da siffatta ingegnosa traslazione è nata una maniera di giudizi, ch'è stata accettata da molto tempo da alcuni Logici, e che si dicono infiniti, dove la negazione è addetta all'attributo, e non già alla copula; ma lo spirito giudicando pone o toglie; afferma, o nega; e il giudizio infinito è una forma posticcia escogitata dalla riflessione per comodo di far tavole simmetriche, come diremo or ora.

Meglio fondata, nella Logica, è l'osservazione di Aristotele, che cioè il giudizio affermativo sia prima, e il negativo venga dopo (1).

Difatti la posizione del soggetto è indispensabile, perchè si possa da lui rimuovere qualche attributo, e questa prima posizione è necessariamente espressa nella forma affermativa.

Il giudizio adunque, o sviluppa il concetto nel suo organismo, sotto il doppio aspetto del contenuto e della estensione; ovvero riferisce un concetto ad un altro estraneo. Nel primo caso il giudizio è del contenuto, o della estensione; ed è sempre affermativo: nel secondo caso è negativo.

Si deve avvertire però che l'atto dell'affermare o del negare scaturiscono entrambi dal contenuto del concetto,

---

(1) Ἔστι δὲ εἰς πρῶτος λόγος ἀποφαντικός κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις.  
Organ. lib. 2. cap. V.

sebbene in modo opposto. Nell'affermazione l'attività si mostra come produttiva; nella negazione come esclusiva: nel primo caso si volge al proprio contenuto; nel secondo a qualcosa di estraneo.

Ed ora procediamo oltre nella derivazione delle forme del giudizio dalla natura medesima del concetto.

Abbiamo visto che lo spirito nel concetto pensa un gruppo di note come un nesso necessario. Nel contenuto del concetto ci sono dunque due cose da considerare, le note singole, ed il loro necessario annodamento. La relazione tra il concetto e le note può esprimersi semplicemente, e può esprimersi altresì il modo, col quale si pensa l'attributo convenire al soggetto. E quando il giudizio dichiara questo modo si dice modale.

Questo modo è la necessità, o la contingenza, ch'è l'opposto della necessità. Così quando io dico: l'uomo è ragionevole, esprimo un rapporto semplice; ma quando dico: l'uomo dev'essere ragionevole, esprimo un rapporto modale. Il dover essere dice dippiù dell'essere semplice.

Se, per contrario, dico: l'uomo è di color bianco, esprimo una relazione semplice, ma se dico: l'uomo può essere bianco, esprimo una relazione modale opposta alla prima, perchè poter essere dice pure dippiù del semplice essere, dice la possibilità del rapporto.

La necessità e la possibilità; ossia il dovere ed il potere aggiunti all'essere modificano il rapporto espresso dal giudizio.

Aristotele, il quale primo distinse le proposizioni modali dalle semplici proposizioni, ne ridusse la modalità a tre forme, alla possibilità, alla contingenza, ed alla necessità.

Chiamò possibile e necessaria la proposizione che oltre all'essere esprime la possibilità e la necessità, come ab-

biamo fatto anche noi: aggiunse la contingenza per esprimere l'essere, il quale sebbene sia, pure poteva non essere.

Ma egli è chiaro, che se questa possibilità è espressa, la proposizione si riduce alla possibilità; e se non è espressa, il rapporto semplice dell'esistenza non mi dice nè la contingenza, nè la necessità. Dicendo: l'uomo è di color bianco, esprimo un rapporto contingente; ma questa contingenza non appare, finchè io non la esprimo; ed esprimendola, io debbo dire: può essere di altro colore. Sicchè la contingenza, quando sia espressa, si risolve nella possibilità.

Le due forme essenziali della modalità sono dunque la necessità e la possibilità; il dover essere, e 'l poter essere: l'essere, senza altra aggiunta, non esprime nessuna modalità, e si accoppia con la necessità del pari che con la possibilità.

La modalità del giudizio scaturisce dunque dalla riflessione su la struttura organica del concetto, perchè, senza badare al modo come le note si riferiscono al concetto, è impossibile determinarne il valore.

Ma il concetto è pensato non solo come necessario nel suo contenuto, ma come universale nella sua estensione: la necessità va connessa con la universalità; anzi entrambi questi caratteri sono la medesima impronta dell'attività dello spirito sotto due aspetti diversi. Il concetto è necessario, considerato nel suo contenuto; è universale, considerato nella sua estensione. Dalla riflessione su la necessità del concetto nasce la modalità; dalla riflessione su la universalità nasce la quantità del giudizio.

La quantità indica se il concetto si assume nella sua totalità, o nella sua particolarità. I segni che esprimono questa diversa eccezione sono gli aggettivi: tutti, alcuni.

Or egli è chiaro, che se si tratta di una nota necessaria,

questa non può a meno di appartenere a tutti gl'individui che sono racchiusi nella estensione del soggetto.

Se, al contrario, si tratta di una nota, che può, ma non deve appartenere al concetto, essa nota potrà trovarsi in alcuni, ed in altri no. Sicchè al giudizio necessario secondo la modalità corrisponde il giudizio universale secondo la quantità; e similmente al giudizio possibile secondo la modalità corrisponde il giudizio particolare secondo la quantità. Ed esemplificando questa corrispondenza, egli è chiaro a scorgere, che la ragione, essendo una nota necessaria al concetto uomo, il giudizio che dice: l'uomo dev'essere ragionevole, si traduce in questo altro: tutti gli uomini sono ragionevoli. Al contrario, al giudizio che dice: l'uomo può essere di color bianco, corrisponde esattamente quest'altro: alcuni uomini sono bianchi.

Riassumendo tutte le esposte forme del giudizio, secondochè sono state derivate dalla struttura del concetto, noi abbiamo additata una divisione fondamentale di giudizi del contenuto e giudizi della estensione. Dipoi riguardati i giudizi del contenuto sotto l'aspetto in cui si palesa l'attività del concetto, abbiamo distinto i giudizi in affermativi e negativi. Badando non al semplice rapporto, ma a quel tal nesso, che nel concetto è posto dall'attività sintetica dello spirito, abbiamo visto che i giudizi diventano modali, e sono o necessari o possibili. Finalmente, badando alla rispondenza che corre tra il contenuto e l'estensione del concetto, abbiamo notato che il modo del giudizio si ripercuote su la quantità di esso; e quindi abbiamo distinto i giudizi in universali e particolari.

Così la divisione de' giudizi non apparisce slegata ed arbitraria, ma dedotta dal fondamento del concetto, da cui, nella Logica, il giudizio necessariamente prorompe.

Rimane ora di sviluppare il giudizio dell'estensione, quello che si esprime, come abbiamo visto, in forma disgiuntiva.

È ricerca, che si fa agevolmente dopo gli schiarimenti esposti.

Il giudizio disgiuntivo specifica l'estensione del concetto nelle singole specie che vi sono comprese. Il triangolo è o equilatero, o isoscele, o scaleno. Qui è chiaro, che altra forma non può rivestire questo giudizio, che quella dell'affermazione: la forma negativa non specificherebbe nulla. Chi dice difatti: l'uomo non è nè cavallo, nè leone, esclude bensì, ma non specifica.

Per riguardo alla modalità, ed alla quantità, è facile altresì scorgere che il giudizio disgiuntivo non può essere, se non necessario ed universale. Il triangolo è o equilatero, o isoscele, o scaleno: è necessario che il triangolo abbia una di queste tre determinazioni; è impossibile che ci sia un triangolo, oltre a questi tre.

## CAPITOLO XVI.

### DELLE FORME DEL GIUDIZIO SECONDO KANT.

Emanuele Kant dedusse, come abbiamo detto antecedentemente, dalle forme del giudizio la tavola delle sue categorie; ma donde abbia dedotto le forme stesse del giudizio, non apparisce. Anzi essendosi proposto di escludere da esse forme ogni considerazione ricavata dal contenuto de' concetti, egli si era preclusa la via di poterne dare, se non una vera deduzione, almeno un novero esatto. Al Kant è stato fatto lo stesso rimprovero, che ad Aristotele, di non avere cioè assegnato le ragioni del numero e dell'ordine delle loro categorie.

Guardando intanto le quattro forme, sotto cui il Kant considera i nostri giudizi, e che sono la quantità, la qualità, la relazione, e la modalità, un certo fondamento si potrebbe escogitare.

Nel giudizio c'è un soggetto, un predicato, ed una copula: e c'è dipoi l'intero giudizio messo in rapporto con la mente giudicatrice.

Il soggetto può essere uno, più, o tutti. Da qui nasce la quantità del giudizio, e la sua divisione in singolare, quando il soggetto è uno; particolare, quando il soggetto sono più; universale, quando il soggetto sono tutti.

Il predicato può essere o una qualità che conviene al soggetto, o una qualità che non conviene; ovvero è una qualità che conviene sì, ma la qualità stessa è negativa, è una non qualità. Da qui la seconda divisione, secondo la qualità, dei giudizi in affermativi, quando la qualità conviene; in negativi, quando non conviene; in infiniti, quando conviene una qualità negativa.

La copula esprime la relazione tra il soggetto ed il predicato, e può essere o di inerenza, o di causalità, o di reciprocità d'azione. Da qui i giudizi sono divisi, secondo questa relazione, in categorici, se esprimono il rapporto tra sostanza ed accidenti; in ipotetici, se esprimono il rapporto tra causa ed effetto; in disgiuntivi, se esprimono il rapporto di tutto e di parti.

Finalmente lo spirito può considerare il giudizio nel suo insieme o come di possibilità, o come di esistenza, o come di necessità. Da qui nasce la modalità, e la distinzione dei giudizi in problematici, se esprimono la possibilità; in assertorii, se esprimono la esistenza; in apodittici se esprimono la necessità.

La tavola kantiana è stata adottata quasi generalmente

nella divisione delle forme del giudizio. Noi, seguendo la derivazione di Adolfo Trendelenburg, ce ne siamo discostati: accenniamo qui brevemente le ragioni che ci hanno indotto a discostarcene.

Anzi tutto, il giudizio è la forma viva in cui si dispiega il concetto: bisognava dunque muovere dal concetto stesso, e non procedere a caso.

Il concetto è un organismo; è un'attività, cioè, che si manifesta nel giudizio. Il concetto ha un contenuto, ed una estensione; il giudizio doveva dunque esplicare l'uno e l'altra. Tra il soggetto ed il predicato non può correre altra relazione, che quella che corre tra il concetto e le sue intrinseche note; ovvero tra il concetto e gli altri concetti che sono compresi sotto l'ambito della sua estensione. Quindi la nostra divisione in giudizi categorici, e disgiuntivi; e la forma categorica esprime il contenuto; la disgiuntiva, la estensione.

Nella tavola kantiana ci sono dippiù i giudizi ipotetici. Qual'è la loro forma? È questa: se ci è un concetto, ce ne sarà un altro: e questa forma, si è detto, è tutt'altra, che la categorica. Anzi alcuni logici avevano osservato, che il giudizio categorico era il fondamento dei giudizi analitici; il giudizio ipotetico ne' sintetici. Nel giudizio categorico l'attributo è una nota contenuta nel concetto medesimo del soggetto; mentre nel giudizio ipotetico l'attributo è un concetto, un'attività connessa con quella del soggetto, ma distinta da lei. Nel dire: se c'è il monte c'è la valle: se lampeggia, tuona; io non trovo nel concetto del monte quello della valle, nè il tuono nel concetto del lampo, ma aggiungo un termine all'altro, e formo perciò un vero giudizio sintetico.

Così hanno ragionato i sostenitori de' giudizi ipotetici, come aventi un valore diverso dai giudizi categorici.

Noi osserviamo, che si nel giudizio categorico, come nell'ipotetico il fondamento dell'attributo non può essere altro che l'attività del soggetto; e che si la nota che si considera come una proprietà della cosa; e si il termine che si considera come effetto o dipendenza, sono entrambi prodotti dell'attività del soggetto, altrimenti mancherebbe il fondamento del giudizio.

Se nel concetto del monte non ci fosse la nota della elevazione sul suolo, e quindi la relazione al suolo avvallato, io non potrei dire: se si dà il monte, si dà pure la valle. Similmente se nel concetto del lampo io non ho inclusa la relazione di precursore, o di generatore del tuono, il secondo giudizio testè citato mancherebbe di fondamento.

E che la cosa vada così, basta por mente alla facilità, con cui i giudizi categorici si convertono in ipotetici, e viceversa. Il giudizio categorico: l'uomo è ragionevole, si converte in forma ipotetica facilmente, dicendo: se c'è l'uomo, egli sarà ragionevole. Ed il giudizio ipotetico, anche ne' due esempi testè citati che si tengono per irreducibili alla forma categorica, si converte così: il monte si accompagna con la valle: il lampo col tuono.

Il Drobisch osserva, che qui la conversione nasconde una magagna, e che quell'accompagnamento, o quella dipendenza che si aggiunge al giudizio accenna ad un nesso di causalità: ed è verissimo; ma forse che questo nesso non c'è pure, quando si tratta di proprietà intrinseche alla cosa? Forse che non si può dire con pari verità, che l'uomo s'accompagna con la ragione?

I giudizi, stando al loro valore logico, non esprimono più di quello che il concetto rinchiede: se lo attributo non trova fondamento nel soggetto, sia l'attributo una proprietà, o sia una dipendenza, il giudizio sarà impossibile. Il divario

tra giudizio categorico e giudizio ipotetico è dunque meramente nella forma grammaticale: il fondamento di entrambi è l'attività del soggetto.

Nella sfera della Logica poco importa se il termine di questa attività sia dentro o fuori del soggetto: il dentro ed il fuori sono relazioni spaziali, che qui non trovano applicazione.

La Grammatica distingue nelle proposizioni l'attributo dall'oggetto: la Logica considera l'uno e l'altro come predicati del soggetto.

Procediamo oltre. La qualità del giudizio chiarisce e mette in rilievo l'attività nella sua doppia forma di produzione e di esclusione; nè può quindi dar luogo, se non all'affermazione o alla negazione. I giudizi infiniti sono una combinazione ingegnosa delle due forme riunite insieme; una specie d'innesto artificiale, secondo la similitudine del Trendelenburg, per cui un giardiniere farebbe germogliare sopra uno stesso tronco due rami di piante diverse.

La mera negazione senza un termine effettivo, che ne rimanga escluso, è forma riflessa, che non ha valore fuori del nostro pensiero. Quando io dico: la rosa è non rossa, io realmente non pongo, e non escludo nulla. Il non rosso non esiste, non è una proprietà effettiva, è una mera astrazione.

L'origine di questi giudizi infiniti si scorge nell'Organo di Aristotele, dov'ei dice che la negazione può precedere così il verbo, come il nome; e che applicata al nome forma i nomi aoristi, ossia indeterminati, come: non uomo.

Riguardo alla modalità, oltre alla possibilità, ed alla necessità, su cui si fondano i giudizi problematici, ed apodittici, nella tavola kantiana sono menzionati i giudizi assertorii. Che cosa esprimono essi? La reale esistenza del

soggetto. Ma la reale esistenza è colta dalla percezione, e non può trovarsi nel giudizio. Quando lo spirito giudica, l'è ch'ei pronunzia, ha il valore di un'affermazione sua, non già di una esistenza reale. Nel giudizio, poichè questo si fonda sul concetto e non su la percezione, si può parlare soltanto del modo come l'attributo è considerato per rispetto al soggetto (1). Ora in questa considerazione, due

---

(1) La dottrina de' giudizi assertorii ha tanta importanza, anche in altre controversie, da meritare una ampia dilucidazione.

Che cosa esprime il verbo *è* nel giudizio? La funzione del predicare un attributo di un soggetto. Così fu determinato da Aristotele.

Eudemo, discepolo di Aristotele, diede a questo verbo un altro valore; e fu una vera innovazione, come la chiama il Prantl nella Storia della Logica. Quindi innanzi il verbo *è* non fu soltanto copula, ma talvolta fu copula ed attributo. In quest'ultimo caso la proposizione usciva dal suo ufficio meramente logico, ed irrompeva nella esistenza reale, su cui non ha presa, se non la percezione. Il suo soggetto non era più un oggetto logico, ma un oggetto reale. I moderni hanno chiamato siffatto giudizio *proposizione esistenziale*, con frase insolita, ma significativa (*existentialsatz*).

Nel giudizio assertorio di Kant si può agevolmente riconoscere il successore del giudizio di Eudemo, in cui il verbo è insieme verbo e termine (*κατηγορεῖται καὶ ὄρος ἐστίν*), ed il precursore dell'*existentialsatz*, o del giudizio esistenziale.

Poteva Kant ammettere siffatto giudizio?

No, perchè egli aveva stralciato la forma del conoscere dalla materia; e l'esistenza reale appartiene appunto a questa materia, esclusa dalla Logica. No ancora, perchè l'esistenza, aveva egli osservato, non può essere una nota del soggetto, non accrescendo di nulla il suo contenuto. Cento talleri, sia ch'esistano, o no, sono sempre cento talleri: l'esistenza reale può importare a

casi possono avvenire, o che il predicato esprima la essenza del soggetto, ed il giudizio sarà necessario; o che esprima una determinazione che non contiene punto, o non contiene tutta, l'essenza, ed il giudizio sarà problematico. È necessario che il triangolo abbia tre angoli; ma è possibile soltanto che la figura sia triangolo: perchè? Perchè i triangoli costituiscono l'essenza del triangolo; mentre la figura ne costituisce un solo elemento, indeterminato ancora, e che ha bisogno di altre determinazioni, perchè si attui come triangolo.

La necessità del giudizio si può esprimere o con la forma del dover essere, ovvero sotto la forma ipotetica. Io posso dire: se una figura ha tre angoli, sarà triangolo: ovvero: una figura di tre angoli dev'essere triangolo.

Questa necessità è doppia: o di causa, o di fine; può espri-

---

chi li ha in tasca, e non soltanto nella mente; ma il concetto rimane perfettamente lo stesso in un caso e nell'altro. I giudizi nella Logica non dovrebbero adunque, almeno per Kant, entrare a porre o ad escludere la esistenza reale. Da questa esistenza immediata lo spirito si è sollevato grado per grado nel raggiungere il concetto di una cosa: formatosi questo concetto, ei lavora sopra di esso. Si poteva discorrere di giudizi essenziali prima della formazione de' concetti, quando, come notammo, il soggetto non era un concetto, ma una semplice intuizione: qui, non più. I giudizi esistenziali confondono adunque due stadii della nostra conoscenza, quello che precede la formazione de' concetti, con quello che segue.

Ci siamo dilungati sul valore del giudizio assertorio, o esistenziale, perchè, come vedremo, su la confusione del valore del verbo *è* come copula, e del verbo *è* come attributo, riposa appunto il cardine, su cui gira l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio. Qui basti averlo accennato: appresso apparirà chiaramente.

mere cioè la connessione necessaria che ci è tra la causa e l'effetto, ovvero la connessione ugualmente necessaria, che intercede tra il mezzo ed il fine. Per la Logica entrambi questi giudizi hanno lo stesso valore: nell'Etica poi ne svilupperemo la differenza.

Quando io dico: se piove, la terra dovrà essere bagnata; se voglio essere buono, dovrò adempire la legge, la modalità di questi due giudizi logicamente è la stessa; moralmente è diversa: ci sono difatti due necessità, una fisica, l'altra etica, come vedremo nella seconda parte.

Finalmente per rispetto alla quantità, Kant annovera non soli i giudizi universali, e particolari, ma anche il singolare. Egli ha badato al numero, non al valore del soggetto. Stando al valore, il giudizio fondandosi sul concetto, non può avere a soggetto un singolo, ch'è colto con la intuizione. Qui vale ciò che abbiamo detto intorno al giudizio assertorio: la esistenza reale, immediata, sensibile non entra nel giudizio logico.

Si opporrà: ma se si dà il concetto di un individuo, si darà pure il giudizio singolare.

Rispondiamo, ricordando che dell'individuo si ha un concetto, in quanto si determina con predicati universali; sicchè il giudizio individuale in questo caso ha logicamente lo stesso valore del giudizio universale.

Ed ecco le ragioni, per le quali ci siamo dipartiti dalla classificazione kantiana.

## CAPITOLO XVII.

DEL VALORE DIVERSO CHE PUÒ AVERE

LA NEGAZIONE.

Finora abbiamo considerato il giudizio come esplicazione del concetto, esplicazione del contenuto, esplicazione della estensione, esplicazione del modo; sempre però dal lato positivo: abbiamo chiesto difatti che cosa è il soggetto in sè, e che cosa è per rispetto agli oggetti posti fuori di sè, ma nel giro della sua attività determinatrice.

Che cosa è ora il concetto come attività ripulsiva?

Una proposizione che esprime questa ripulsione si dice negativa.

Il respingere presuppone il concetto come attività formata, e perciò ogni negazione presuppone un'affermazione, come ogni antitesi, una tesi.

Un'enunciazione negativa, o, come la chiamava Aristotele, apofasi, in quanto si riferisce all'affermazione che le sta di contro, piglia nome di antifasi (*ἀντιφασίς*).

Ogni no si oppone ad un sì, ogni contraddire si oppone ad un dire precedente. Ora un giudizio esprime o il contenuto o l'estensione, o il modo; dunque la negazione si deve esaminare in tutt'e tre questi riguardi.

La negazione, nel giudizio del contenuto, può significare o la semplice esclusione di una nota; o la esclusione di una nota, ed insieme la posizione di una nota contraria. Dicendo, p. es.: gli uomini sono di colore bianco; io posso contraddirvi in due modi, o negando ch'ei siano di colore bianco; ovvero affermando ch'ei sono di colore nero.

In quest'ultimo caso la negazione non è semplice esclu-

sione, com'è nel primo caso: c'è qualcosa di più, c'è la predicazione di un altro attributo, del colore nero. L'analisi del contenuto del soggetto può bastare a farmi escludere il colore bianco; ma non può bastare a farmi includere il colore nero. Per la inclusione di quest'altro colore è necessaria la speranza. Non trovando la nota del colore bianco tra le note costitutive del concetto uomo, io posso escluderelo, ma non ho nessun fondamento per includervene un altro.

Quando si tratta di attribuire una nota opposta, egli è chiaro che tutta l'efficacia della negazione si manifesta nell'attributo.

Buono e cattivo, bianco e nero, utile e nocivo, fecondo e sterile, dolce ed amaro, vero e falso, ed altrettali coppie di aggettivi esprimono concetti contrarii, dove insieme con la negazione si accoppia una qualità positiva. Che anzi se si riflette bene, uno de' due termini contrarii si dice negativo, solo in quanto si riferisce all'altro: in sé è positivo anche esso. Esiste il bianco come il nero; il dolce come l'amaro; l'utile come il nocivo; il buono come il cattivo; e tutte coteste qualità opposte sono contenute dentro un medesimo genere, ch'è come un tronco comune da cui germogliano due tralci in opposte direzioni. Il bianco ed il nero sono entrambi colori; il dolce e l'amaro sono entrambi sapori; l'utile ed il nocivo sono entrambi mezzi; il buono ed il cattivo sono entrambi qualità morali delle nostre azioni libere.

La negazione nel giudizio del contenuto è dunque o negazione semplice, o contrarietà.

Quando è negazione semplice si esprime così:

Ogni A è B — Ogni A non è B.

Qualche A è B — Qualche A non è B.

Quando è contrarietà si esprime in quest'altro modo:

Ogni A è B — Ogni A è non B.

Qualche A è B — Qualche A è non B.

Dove è da notare che il non B va inteso come una qualità determinata, e contraria a quella espressa da B. Il non B, p. es., deve dire amaro, se il B dice dolce.

In ciò consiste il divario tra questa proposizione che diciamo contraria, e quella che chiamammo infinita, e che rigettammo come arbitraria ed oziosa. Se difatti il non B non avesse una esistenza positiva e determinata, la proposizione non sarebbe contraria, ma infinita. Così se dico: l'uomo è non acido, io non dico nulla di determinato, perchè questa negazione non si riferisce ad una qualità che sia stata affermata o che possa affermarsi dal soggetto uomo.

Vediamo ora che cosa importi la negazione riferita alla estensione del soggetto.

Il soggetto, per riguardo alla estensione, è pensato come universale, tale essendo il valore estensivo di ogni concetto. Il giudizio negativo negherà dunque questa universalità. In che modo?

Egli è chiaro, che può negarla, o in tutto, o in parte: entrambi i modi sono però negativi.

Ogni A è B, sia la proposizione universale, come si farà a negarne l'universalità? In questo modo, dicendo cioè: Non ogni A è B.

Ma quando dico: non ogni, io posso chiedere ancora: che significa questo non ogni?

Non ogni può dire due cose, o che: qualche A è B, ovvero che: nessuno A è B.

La prima di queste due dichiarazioni restringe la universalità, la seconda vi contrappone una universalità ne-

gativa, in senso opposto. La prima è negazione parziale, la seconda è negazione totale.

E qui giova avvertire, che la proposizione particolare, benchè sia in forma positiva, implica però sempre una negazione, la negazione della universalità del soggetto.

Sicchè lo schema di questa negazione, nel giudizio della estensione, è il seguente :

Ogni A è B — Non ogni A è B.

Qualche A è B — Nessuno (neppure qualche) A è B.

Esaminato il diverso valore della negazione nei giudizi del contenuto, ed in quelli della estensione, rimane a considerarla in quelli della modalità.

La modalità non è una semplice affermazione: innanzi al verbo c'è un avverbio.

Questi avverbii che Aristotele il primo annoverò nella sua teorica delle proposizioni modali, sono i seguenti: ἀναγκαίως, ἐνδεχομένως, δυνατός, ἀδυνατός, cioè: necessariamente, contingentemente, possibilmente, impossibilmente. Noi abbiamo visto come tutt'e quattro si possan risolvere in due, ne' due verbi servili *potere* e *dovere*, o semplici, o accompagnati dalla negazione.

Qui è dunque manifesto che la negazione, per mutare il valore modale della proposizione, deve precedere non già il verbo essere, ma i verbi della modalità, il *potere* o il *dovere*. Se la negazione precede il verbo essere soltanto, la modalità della proposizione rimane inalterata.

Così, per esempio, nella proposizione: A può essere B, per mutarne la modalità debbo dire: A non può essere B. Che se, invece, dicessi: A può non essere B; la proposizione avrebbe lo stesso valore modale dell'altra: A può essere B.

Difatti il punto qui consiste a vedere non già se sia o non sia, ma se possa essere o non possa essere.

Il possibile inchiude tanto l'essere, come il non essere; quindi le due proposizioni: A può essere, A può non essere B, sono perfettamente le stesse quanto al modo: sono entrambe possibili.

La negazione che veramente si oppone alla proposizione: A può essere B, è dunque questa: A non può essere B: perchè qui solo viene impugnata la possibilità che la prima affermava. Le Scuole perciò formolavano questa teorica, al solito, con un motto assai espressivo, dicendo che nelle proposizioni modali la negazione si attribuisce *dicto non verbo*, al modo cioè, non al verbo essere.

La stessa avvertenza vale pel dover essere. Quando io dico: A dev'essere B, se voglio contraddire a questa proposizione, non basta dire: A deve non essere B; ma necessita dire: A non dev'essere B.

Difatti, o che A debba essere B, o che debba non essere B, la necessità c'è sempre; la prima volta, necessità di essere; la seconda, necessità di non essere. Ciò che esclude la necessità dell'essere, è la contingenza, ossia la possibilità. Quando dico: A non dev'essere B, io voglio dire in altri termini, che A può essere sì, ma non deve, non è necessario che sia.

Lo schema della negazione nella modalità è dunque il seguente:

A può essere B — A non può essere B.

A dev'essere B — A non dev'essere B.

## CAPITOLO XVIII.

### DELLE PROPRIETÀ DELLE PROPOSIZIONI.

Le proposizioni si possono paragonare tra di loro, quando sono in tutto, o in parte identiche.

L'identità vuota è una monotona ripetizione :  $A$  è  $A$  ; e non significa nulla, salvo che l'atto giudicativo è lo stesso. L'identità concreta, quella che mette radice nella differenza, e la concilia, è un'altra cosa, e non appartiene a questo luogo. Noi ne toccammo , parlando della identità della coscienza , la quale è unità di due termini opposti , dell' Io e del non-Io.

Dalla identità astratta, o formale , o vuota, come si voglia chiamare, nessun partito si può trarre; e rimane come formola algebrica che fissa la funzione del giudizio , senza altro.

I Logici , i quali in questa materia delle proposizioni si sono lasciati guidare il più delle volte dal mero giuoco delle combinazioni, hanno preso le loro mosse dalle proposizioni che , identiche nel pensiero , differivano solo nelle parole. Siffatte proposizioni si chiamano oggidì equipollenti : traduzione dell' *ισοδυναμοῦσαι*, con cui denominolle la prima volta Galeno, e che poi adottò e divulgò Psello; a cui non di rado bisogna ricorrere per sapere l' origine di certe bizzarre nomenclature in fatto di Logica. Boezio le chiamava *consentientes* , perchè si accordano puntualmente a dire lo stesso. Come esempio citerò uno de' molti ch'ei medesimo ne arreca. Sono proposizioni consenzienti, o equipollenti queste due: *Est omnis homo iustus. Nullus est homo non iustus.*

Il pensiero non ci guadagna nulla, e le variazioni di questo genere sono più proprie della *Regia Oratoria*, che della Logica.

Dopo l'equipollenza, giuoco da retore, vengono le relazioni, dove qualcosa rimane di comune tra due proposizioni, qualcosa si cangia.

Che cosa si può cangiare? I più discreti rispondono: la quantità, o la qualità; o tutt'e due insieme (1).

Si cangia la quantità in queste due proposizioni: ogni uomo è ragionevole; qualche uomo è ragionevole; una è universale, l'altra particolare.

---

(1) Ho detto che i più discreti si restringono a queste variazioni, perchè in Siriano, imitato da Boezio, c'è la bellezza di 144 variazioni.

Si faceva così il conto. Ci sono proposizioni indefinite, ossia senza segno esprimente la quantità, e poi ci sono proposizioni con questo segno; e queste ultime sono universali, particolari, e singolari. Di poi tutte queste sono affermative o negative; ed eccole raddoppiate; e finalmente il prodotto di queste combinazioni è da considerare col segno della modalità, e quindi come necessarie, o contingenti, o possibili; ed il prodotto si triplica. Quando eravamo allo stringere de' conti, ogni modo aveva 48 forme; e tutt'e tre i modi davano 144 forme.

In Aristotele c'era il germe di questa selva selvaggia; ne' commentatori crebbe e ramificò. Non si badò più al senso, ma alle combinazioni che potevano nascere proponendo o posponendo la negazione a ciascun termine; rinnovando la moltiplicazione ad ogni segno nuovo che accennasse o alla quantità, o alla modalità; cercando insomma, come osserva acutamente il Prantl, di regolare col metodo il non senso.

Noi vi abbiamo accennato soltanto come a notizia storica. Chi ne volesse sapere tutt'i particolari, potrebbe consultare la pregevole Storia della Logica del Prantl.

Si cangia la qualità in queste altre due: tutti gli nomini sono ragionevoli: nessun uomo è ragionevole. Qui, rimasa immutata la quantità, si varia solo la qualità, e la prima afferma ciò che l'altra nega.

Finalmente si cangia la quantità e la qualità insieme, e non rimangono se non che i termini della proposizione i medesimi. Così: ogni uomo è ragionevole, qualche uomo non è ragionevole, sono due proposizioni, dove, tranne i due termini uomo e ragionevole, che rimangono gli stessi, tutto il resto è cangiato.

Quando Psello escogitò una maniera abbreviativa di esprimere tutte le anzidette proprietà mediante alcune lettere convenzionali, le proposizioni si schierarono in quadrato, di cui le estremità erano indicate dalle quattro lettere A, E, I, O.

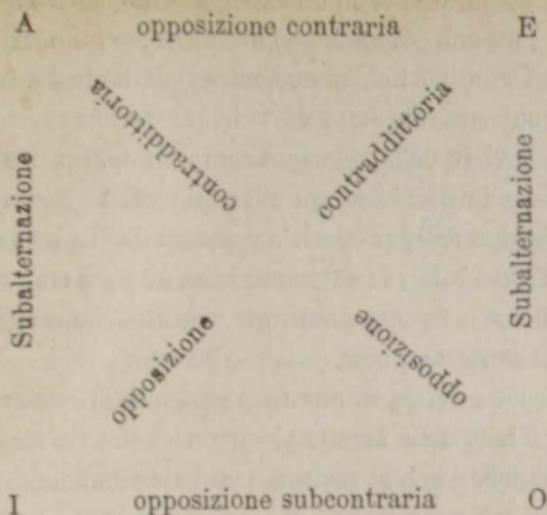
Il valore di ciascuna lettera fu cantato in questi due versi:

Asserit A, negat E, verum universaliter ambo.

Asserit I, negat O, verum particulariter ambo.

Il disegno del quadrato veramente c'è in Boezio, ma quello di sostituire alle proposizioni il segno mnemonico delle lettere è dovuto a Psello. Dopo la introduzione della costui Sinopsi nell'Occidente, la Logica divenne una vera arte combinatoria; e perduto d'occhio il valore de' termini in sè, ad altro non badossi, che al posto che occupavano nelle proposizioni. I Logici divennero terministi: la Logica boeziana che aveva tenuto il campo dal V secolo al XIII, fu detta la via antica; la Logica bizantina, introdotta in Occidente da Guglielmo Shyreswood, e da Pietro Ispano, fu chiamata per contrapposto la via moderna.

Premesse queste notizie storiche, ecco ora il famoso quadrato logico, quale anche oggidi è adottato nelle scuole.



Dando un'occhiata al quadrato disegnato di sopra, è facile dare da sè le definizioni.

Le proposizioni opposte per qualità sono contrarie, o subcontrarie: contrarie, se universali; subcontrarie, se particolari.

Entrambe corrispondono a quelle che Psello diceva *ἐναντίας*.

Le proposizioni opposte per quantità sono subalterne; o più specialmente subalternante la universale, subalternata la particolare. Psello le chiamava *ἐπάλληλοι*.

Le proposizioni opposte per qualità e per quantità insieme sono contraddittorie. Psello le chiamava *ἀντιφαντικός*.

L'opposizione di contrarietà è dunque orizzontale, quella di contraddizione è diagonale, quella di subalternazione è verticale (1).

---

(1) Aristotele dispone altrimenti l'opposizione delle proposi-

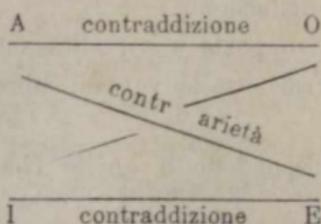
L'uso di queste relazioni mirava a spianare la via al passaggio da una proposizione all'altra, e quindi al sillogizzare. Alcuni anzi chiamano sillogismi immediati quelle proposizioni ricavate immediatamente da una sola proposizione per virtù delle relazioni sopra citate.

In che modo si effettua questo passaggio?

Cominciamo dalle proposizioni contrarie. Di esse se una è vera, l'altra è falsa: entrambe vere non possono essere; dimodochè se è vero che tutti gli uomini sono ragionevoli, è falso che nessuno uomo sia ragionevole. Così verificata la prima, io, in virtù di questa legge, senz'altro, posso inferire la falsità della seconda.

Però la legge non si rovescia, vale a dire, dalla falsità

zioni, e stando alla sua dottrina il quadrato logico si dovrebbe costruire così:



Qui si vede intuitivamente il valore della espressione comune: opposto diametralmente; perchè difatti nel quadrato, secondo la mente dello Stagirita, la contraddizione è opposizione per diametro; mentre la contrarietà è opposizione diagonale. Ora la contraddizione non ammette mezzo termine, lo esclude; mentre la contrarietà lascia aperto l'adito ad un termine medio. Tra il sì ed il no non c'è via di mezzo, ma tra il bianco ed il nero, per esempio, c'è tutta la scala de' colori. La contraddizione quindi è opposizione nella intima funzione del giudizio, nella copula *è* e *non è*; mentre la contrarietà è opposizione di concetti, di bianco e di nero; di buono e di malvagio, <sup>e</sup> via via.

di una delle proposizioni contrarie, non posso con pari dritto inferire la verità dell'altra, potendo benissimo succedere, che siano false entrambe. Così dalla falsità della proposizione: ogni uomo è giusto, non posso arguire la verità della sua contraria: nessun uomo è giusto. Entrambe sono false: alcuni uomini sono giusti, altri no.

Le proposizioni succontrarie sono regolate da una legge precisamente opposta alla precedente: possono essere tutt'e due vere, ma non già tutt'e due false. Onde dalla verità di una non si può inferire la falsità dell'altra; ma dalla falsità dell'una, la verità dell'altra sì. Dall'essere vero che alcuni uomini sono giusti, non posso concludere che dunque è falsa la proposizione succontraria: alcuni uomini non sono giusti. Alcuni, difatti, sono, altri non sono giusti. Ma se una di queste due proposizioni fosse falsa, l'altra sarebbe necessariamente vera.

Nelle proposizioni subalterne, è chiaro che la proposizione universale regola la particolare. Io adunque passo sicuramente da questa proposizione: ogni triangolo ha tre lati e tre angoli, a quest'altra: alcuni triangoli hanno tre lati e tre angoli. Il passaggio è sicuro, ma bisogna avvertire che se intendo restringere a taluni triangoli soltanto questa proprietà, io cado in errore, perchè non alcuni triangoli soltanto, ma tutti ne sono forniti. La Logica formale, la quale si fonda su l'astratta relazione delle proposizioni, senza badare al contenuto de' termini, si chiarisce talvolta impotente, tal'altra arrischiata, ed ambigua, come nell'esempio testè citato.

La proposizione particolare, pur essendo vera, non ci dà dritto di passare alla verità della universale; sarebbe un salto, non un passaggio. Dall'essere alcuni metalli fondibili al fuoco, non potrei inferirne la fusibilità per tutti quanti:

potrei però istituire delle ricerche per verificare la stessa proprietà ne' rimanenti metalli; potrei dunque servirmi della proposizione particolare, come di un mezzo problematico d' invenzione, come soleva dire il nostro Galluppi. L' induzione, come vedremo, procede appunto così.

Che se però la proposizione subalternata è falsa, sarà falsa altresì la subalternante da cui dipende. S' è falso che alcuni uomini sono uccelli, per necessità sarà falso di tutti gli uomini.

Tra le proposizioni contraddittorie finalmente la legge è molto semplice. Non potendo essere entrambe insieme vere, o false, ne conseguiva, che la verità dell' una porta la falsità dell' altra, e viceversa. S' è vero che tutti gli uomini sono ragionevoli, è falso che alcuni uomini non siano tali. S' è falso che tutti gli uomini siano giusti, è vero dunque che alcuni uomini non siano giusti.

Da una proposizione contraddittoria all' altra c' è dunque passaggio immediato, e sicuro.

Nelle relazioni esposte finora, fra le due proposizioni paragonate insieme c' era divario di quantità, o di qualità: un altro riscontro si potrebbe fare per rispetto alla modalità, non registrato ordinariamente, e non compreso nel quadrato logico.

Dalla necessità di una proposizione è lecito inferirne un' altra che implichi la sola possibilità; ma, viceversa, dalla possibilità non si può arguire la necessità. S' è necessario che il cerchio abbia i raggi uguali, è certamente possibile che li abbia così. Invece dall' esser possibile che tutti gli uomini siano ricchi non discende la necessità della ricchezza per tutti.

Le scuole avevano un adagio fondato appunto su questa relazione: *ab esse ad posse valet consequentia; a posse ad esse non valet.*

Per esaurire questa materia, rimane a dire della conversione, o antistrofe, ἀντιστροφή, come chiamolla Aristotele. E col nome egli diede altresì le regole che la governano, e che sono ancora le stesse.

C'è conversione, quando c'è spostamento nei termini di una medesima proposizione, quando cioè il predicato passa nel luogo del soggetto, e viceversa. Nelle relazioni antecedenti c'era opposizione nei segni indicanti la qualità, la quantità, o la modalità, vale a dire si toccava la forma del giudizio: nella conversione si tocca la materia, è un arrovesciamento de' termini.

Boezio ritenendo la dottrina del maestro greco introdusse due frasi nuove che sono rimaste dipoi nella Logica; e cioè la *conversio per accidens*, e la *conversio per contrapositionem*. Vedremo in che cosa consiste il significato di queste due frasi.

Una proposizione può essere o universale, o particolare; o affermativa o negativa: quindi quattro casi di conversione.

La proposizione universale affermativa non può convertirsi puramente e semplicemente, perchè il predicato può essere più largo del soggetto: deve quindi smettere la forma universale, e rivestire la particolare: deve, in altri termini, convertirsi *per accidens*, secondo la frase boeziana. Ogni uomo è animale si deve convertire così: qualche animale è uomo (1).

---

(1) Guglielmo Hamilton volendo contenersi nei limiti della Logica formale, e d'altra parte volendo evitare ogni difficoltà nelle regole della conversione e ridurle tutte alla conversione semplice, propose la *quantificazione* del predicato. Ecco la sua dottrina. Il giudizio importa una equazione tra il soggetto ed il predicato; noi intanto esprimiamo la quantità del soggetto soltanto, e ci

Ma qui non si vuol tralasciare inosservata una lacuna di questa regola. Se il predicato è essenziale al soggetto, in modo da costituire il suo proprio concetto, la conversione *per accidens* indurrà in errore. Così: dicendo che il cerchio è una curva che ha i raggi uguali, non convertirei poi bene questa proposizione nell'altra che la regola mi suggerirebbe vale a dire, che dunque qualche curva che ha i raggi uguali è cerchio; imperciocchè non qualche curva, ma tutte le curve fornite di quella proprietà sono cerchi. Qui si pare manifesta la necessità di badare al contenuto de' termini, e di non affidarsi alla cieca alla regola della conversione sopra enunciata. La Logica formale ha dunque torto a volersi chiudere nel solo formalismo delle combinazioni dell'intelletto astratto.

Procediamo al secondo caso di conversione. Una proposizione universale negativa si converte puramente e semplicemente, perchè se dal soggetto si è escluso tutto il predi-

---

passiamo di esprimere quella del predicato: noi non rendiamo intero nella espressione l'atto logico del pensiero. Da qui l'incertezza sul valore del predicato. Se invece di dire: ogni uomo è animale, dicessimo: ogni uomo è qualche animale, ogni equivoco sarebbe tolto.

Con questo criterio Hamilton ha distinto quattro classi di proposizioni: le *toto-totali*, dove tutto il predicato è detto di tutto il soggetto; *toto-parziali*, dove parte del predicato soltanto è attribuita al soggetto; *parti-totali*, dove tutto il predicato è detto di una parte sola del soggetto; e *parti-parziali*, dove sono presi in parte l'un termine e l'altro.

Questa innovazione dell'Hamilton non ha preso piede, perchè non evita di oltrepassare la forma della proposizione, e tiene conto del valore dei termini; perchè il giudizio vi è considerato come un'eguaglianza aritmetica; e perchè il processo naturale dello spirito nel giudicare non è quello da lui supposto.

cato, è ragionevole che dal predicato si escluda tutto il soggetto. Se nessun triangolo è quadrato, nessun quadrato sarà triangolo. Qui la conversione dà sicuro passaggio da una proposizione alla sua conversa.

Il terzo caso è della proposizione particolare affermativa. Questa, secondo la regola di Aristotele, sarebbe convertibile semplicemente, vale a dire senza riserva, come per la proposizione universale negativa. La regola aristotelica però non tiene sempre. Difatti se il predicato non è essenziale, la regola si verifica; se invece è essenziale, la regola non è applicabile. Così se dico: alcuni animali sono bianchi, io, convertendo, posso dire: alcune cose bianche sono animali. Ma se io avrò detto: alcuni parallelogrammi sono quadrati, non potrò poi inferire che dunque alcuni quadrati sono parallelogrammi. Anche qui l'alcuni guasta. Non sono alcuni quadrati, ma tutti quanti parallelogrammi. La Logica formale zoppica anche in quest'altra regola (1).

L'ultimo caso della conversione è della proposizione particolare negativa. Aristotele dice che qui la conversione non è punto necessaria a farsi, *οὐκ ἀναγκαῖον*: certe volte è fattibile, certe altre no: è fattibile, se il predicato è una nota accidentale; non è fattibile s'è nota essenziale. Così: qualche metallo non è di color bianco: qualche corpo di color bianco non è metallo. Qui la conversione va: invece non va in quest'altra proposizione, che lo stesso Aristotele arreca ad esempio: qualche animale non è uomo; perciocchè non si può inferire la conversa: qualche uomo non è animale.

E qui notiamo che la dottrina della conversione è da Ari-

---

(1) Questi difetti nelle regole della Logica formale sono stati con molto acume avvertiti dal prof. Tocco nelle sue Lezioni di filosofia.

stotele trattata ne' Primi Analitici, servendo essa di passaggio a quella del sillogismo, secondochè ci accadrà di vedere appresso.

Aristotele parla di due maniere di conversione: della semplice, ch'è quella da noi esposta, e della modale, quando cioè le proposizioni convertibili sono modali. Le regole però essendo le stesse, non è mestieri ripeterle.

Dopo Aristotele, e propriamente con Boezio, si parlò della contrapposizione delle proposizioni, come abbiamo visto a principio di questo capitolo. La contrapposizione consiste nella conversione stessa, con quest'aggiunta dippiù, che, nel convertire la proposizione, se ne muta pure la qualità, e di affermativa si fa negativa, o viceversa. Così la proposizione: ogni uomo è ragionevole: sarebbe convertita per contrapposizione in quest'altra: ciò che non è ragionevole non è uomo.

La conversione adunque si divide, per un rispetto, in semplice e *per accidens*; per un altro rispetto, in conversione propriamente detta, ed in contrapposizione. La semplice lascia la stessa quantità; la conversione *per accidens* la muta. La conversione propriamente detta lascia immutata la qualità, la contrapposizione la muta.

## CAPITOLO XIX.

### SILLOGISMO.

La Logica cominciò con l'invenzione del sillogismo, ed Aristotele ne fu il primo scopritore. Il nome, la definizione, le regole che lo governano, durano anche oggidì con la costante tradizione di ventidue secoli.

Il verbo *συλλογίζεσθαι* si rinviene pure nei dialoghi di Platone per significare un certo raccoglimento spirituale; ma nel significato tecnico, in cui oggidì l'intendiamo, e come

dopo Aristotele fu adottato, non si trova, se non negli Analitici. Aristotele stesso in qualche altro libro, come per esempio nella Poetica, continua ad usarlo nel senso generico, come faceva il suo maestro.

La definizione, ch'ei diede del sillogismo, è questa: « Sillogismo è una ragione (*λογος*), in cui, poste alcune cose, da esse segue necessariamente qualcosaltro diverso da ciò che esse sono ».

Il congegno del sillogismo consiste adunque nel nesso che intercede tra le cose poste, e quello che ne conseguita; ed inoltre nella necessità di questo legame.

S'accorsero della vera funzione del sillogismo quelli che lo tradussero latinamente con le parole *conclusio*, o anche *collectio*, come fecero Cicerone e Quintiliano; imperciocchè si tratta di un vero raccoglimento, o, come dicono i moderni, di una inferenza. Posto ciò, segue quest'altro. Ancora non si cerca il valore delle cose premesse, e potrebbero essere vere, o false; sillogismo ci sarebbe sempre, se ciò che segue nasce necessariamente da ciò che è posto. L'eclissi lunare si potrebbe dedurre sillogisticamente tanto dalle premesse copernicane, come dalle tolemaiche.

Non senza un perchè, dunque, Aristotele distinse il sillogismo dall'apodissi, o dalla dimostrazione; e trattò il primo, in disparte, nei Primi Analitici; e la seconda negli Ultimi Analitici. L'apodissi, difatti, è la prova, e richiede la verità delle proposizioni su cui si fonda (1).

---

(1) Nella nostra lingua la parola *apodissi* non è stata conservata, come fu la parola sillogismo. I Latini l'adottarono, e presso Quintiliano si trova *apodixis* latinizzata, e nello stesso senso aristotelico di prova evidente: *evidens probatio*, mentre il sillogismo per lui, come per Aristotele, è semplicemente *collectio*.

Della prova tratteremo appresso; esaminiamo ora la struttura del sillogismo, tenendoci alla dottrina aristotelica, il più che si può.

Quali debbono essere le premesse del sillogismo?

Due proposizioni così coneggate, da avere un termine di comune: questo termine si chiama *mezzo* (τὸ μέσον) gli altri due, per relazione a questo di mezzo, si chiamano *estremi* (τὰ ἄκρα).

La chiave del sillogismo consiste nella funzione del termine medio. Aristotele lo definisce così: « chiamo medio quello, ch'è in un altro, ed in cui è un altro ». Vale a dire, che mentre uno degli estremi contiene lui, esso alla sua volta contiene l'altro.

Contenente per rispetto ad un termine; contenuto per rispetto all'altro: ecco il suo ufficio.

Ora il termine che contiene il medio si dice *maggiore* (τὸ μείζον); il termine ch'è contenuto nel medio si dice, per opposto, *minore* (τὸ ἔλαττον).

Dimodochè il sillogismo adempie la funzione di raccogliere il termine minore sotto del maggiore mediante un terzo termine che sta nel tramezzo di entrambi. La sua forza consiste nel seguente principio, ricavato dalle proprietà delle proposizioni, cioè, che vale per alcuni ciò che vale per tutti; che non vale per alcuni ciò che non vale per tutti.

« Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam et singulis valet ».

Questo canone fu dalle Scuole chiamato il *dictum de omni et nullo*, traducendo due frasi aristoteliche su questo proposito, cioè *κατὰ παντός* e *κατὰ μηδενός*.

Il fondamento di questo canone è la relazione tra universale e particolare: l'universale abbraccia nel giro della sua estensione il particolare.

Emanuele Kant ha proposto un altro principio regolatore dell'ufficio sillogistico; ed il suo principio si fonda sul contenuto del concetto, come quello di Aristotele si fondava su l'estensione. Ecco il valore del principio kantiano. Una cosa ha una nota, questa nota ne ha un'altra; ebbene, appartiene alla cosa la nota che appartiene alla sua nota. Ovvero, al contrario: ripugna alla cosa, ciò che ripugna alla sua nota.

« Nota notae est etiam nota rei ipsius; repugnans notae repugnat rei ipsi » (1).

Avendo noi visto che l'estensione e il contenuto di un concetto sono intimamente collegati, i due canoni, l'aristotelico ed il kantiano, hanno in sostanza il medesimo valore sotto due espressioni diverse.

Vediamo ora come Aristotele abbia descritto quelle che si chiamano le figure sillogistiche.

Il termine medio dovrebbe, stando al suo ufficio, mediare i termini estremi, avere verso il maggiore una relazione, verso il minore un'altra: dovrebbe essere ricompreso sotto il termine maggiore, e ricomprendere poi il minore. Può succedere intanto, che non sempre tramezzi tra i due: può avere il medesimo rapporto verso entrambi; può cioè o ricomprendere entrambi sotto di sè; ovvero essere

---

(1) Il Galluppi ha formulato con più chiarezza il principio kantiano in questo modo:

A chi conviene la definizione conviene il definito.

A chi conviene il definito conviene la definizione.

A chi non conviene la definizione non conviene il definito.

A chi non conviene il definito non conviene la definizione.

Dove è da notare, che quando non conviene la definizione si deve intendere tutto il gruppo delle note nel suo insieme: qualche nota staccata potrebbe convenire.

sotto entrambi ricompreso. Così le figure del sillogismo sono tre.

La prima (*σχῆμα πρῶτον*) è quella in cui il termine medio fa il suo proprio ufficio; comprende cioè il termine minore, ed è compreso sotto il maggiore.

La seconda (*σχῆμα δεύτερον*) è quella in cui il termine medio comprende sotto di sé il maggiore ed il minore.

La terza finalmente (*σχῆμα τρίτον*) è quella, in cui il termine medio è compreso lui stesso sotto il maggiore e sotto il minore.

Nella seconda figura, com'è facile scorgere, i due estremi si riferiscono entrambi al termine medio; nella terza al contrario, il termine medio si riferisce ad entrambi gli estremi. Ragionevolmente adunque il De Morgan proponeva di chiamare la seconda figura *rapporto al mezzo termine*; e la terza *rapporto del mezzo termine*.

Contrassegnando ora con la lettera U l'Universale, ossia il termine maggiore; con la lettera P il Particolare, ossia il termine minore; e con la lettera M il termine medio, ecco la disposizione che avrebbero i tre termini anzidetti nelle tre figure sillogistiche.

Nella prima :	M — U
	P — M
Nella seconda :	U — M
	P — M
Nella terza :	M — U
	M — P

Esemplifichiamo tutt'e tre queste figure per meglio dilucidarne la struttura.

Nella prima figura il mezzo termine sta tra il termine maggiore ed il minore: dal come ci stia si vedrà qual principio ne governi la funzione.

Posso dire:

Tutti i pianeti hanno la figura rotonda,  
Ma la terra è un pianeta,  
Dunque la terra ha la figura rotonda.

Qui riduco la terra sotto il concetto di pianeta, ed applico a lei ciò che si predica di tutt' i pianeti. Qui ha dunque luogo l'applicazione del principio Aristotelico detto *de omni et nullo*.

Posso però dire:

Ogni triangolo rettangolo ha la proprietà pitagorica,  
Ma il triangolo iscritto nel semicerchio è rettangolo,  
Dunque il triangolo iscritto nel mezzo cerchio ha la proprietà pitagorica.

Qui non c'è riduzione di un concetto particolare sotto un concetto universale: il triangolo iscritto nel semicerchio, ed il triangolo rettangolo hanno la stessa quantità, sono lo stesso concetto; qui dunque la proprietà pitagorica è una nota, nota essenziale che determina il triangolo rettangolo: il principio che si applica qui è quello kantiano, che si riferisce non all'estensione, ma al contenuto del concetto.

Nella seconda figura sarebbe il seguente sillogismo:

I triangoli hanno gli angoli uguali a due retti,  
I quadrati non hanno gli angoli uguali a due retti,  
Dunque i triangoli non sono quadrati.

Qui il mezzo termine è considerato come predicato comune de' due soggetti, e quindi intanto può giovare a cavarne una conclusione, in quanto indica che un concetto si sottrae alla legge che regola un altro concetto. La seconda figura deve adunque concludere sempre negativamente. Se difatti i due soggetti si riferissero entrambi positivamente ad un predicato comune, non ci sarebbe luogo a conclusione di sorta; potendo benissimo essere in tutto il resto i due

concetti affatto disparati. Così nel dire che tutt' i triangoli sono figure piane, e tutt' i cerchi figure piane, io non posso inferirne nulla sul loro reciproco rapporto.

Nella terza figura finalmente sarebbe il seguente sillogismo.

I triangoli sono figure piane,

I triangoli hanno la somma degli angoli uguale a due retti;

dunque alcune figure piane hanno la somma degli angoli uguale a due retti.

Quando difatti due predicati appartengono ad un solo soggetto, noi non possiamo inferirne altro, se non che essi combaciano soltanto dentro la sfera del soggetto in cui si incontrano. La conclusione qui dev'essere dunque necessariamente particolare.

Sicchè delle tre figure, come vide benissimo Aristotele, solo la prima è perfetta, perchè la prima conclude tanto affermativamente, come negativamente; conclude tanto universalmente, quanto particolarmente. Le altre due invece sono monche ed imperfette; concludono sì, ma con una certa limitazione. La seconda figura conclude solo negativamente, e mai non conclude affermativamente: la terza conclude solo particolarmente, e mai non conclude universalmente.

I Logici moderni, i quali hanno riposto l'ufficio del sillogismo nel sussumere un termine particolare sotto un universale, hanno perciò chiamato vera sussunzione la sola prima figura. Così fa l'Herbart, e alle altre due figure dà il nome di sussunzione sì, ma restrittivamente: dicendo sussunzione per opposizione la seconda figura; sussunzione per sostituzione la terza. Nella seconda, difatti, un termine si sussume sotto un medesimo predicato, in quanto si oppone ad un altro termine. Nel dire: nessun trapezio ha gli angoli

li uguali, ma il quadrato ha gli angoli uguali, dunque il quadrato non è trapezio: i due termini sono sussunti sotto la proprietà di aver gli angoli uguali, in quanto che si oppongono uno all'altro.

Nella terza figura succede una sostituzione, perchè due predicati coincidendo in un medesimo soggetto si possono sostituire uno all'altro ne' limiti di quella coincidenza, come, per esempio, in questo sillogismo :

Gli Dei d'Omero esprimono il dolore,

Gli Dei d'Omero sono opere d'arte;

dunque alcune opere d'arte esprimono il dolore.

Dove la sostituzione è tanto chiara, che non solo si può inferire la conseguenza già ricavata, ma anche quest'altra, vale a dire, che alcune cose che esprimono il dolore sono opere d' arte.

Che se i due attributi non coincidessero nel medesimo soggetto, ma uno cadesse sopra una parte, un altro sopra di un' altra parte, non ci sarebbe luogo a conclusione nessuna. Così avverrebbe, difatti, quando le due proposizioni fossero entrambe particolari, come nel seguente esempio:

Alcuni uomini sono ignoranti,

Alcuni uomini sono dotti.

Qui i due attributi non coincidono sopra uno stesso soggetto, perchè uno cade sopra una parte, l'altro sopra un'altra, e non ci è incontro in una sfera comune.

Dalle quali osservazioni si scorge che nelle tre figure sovra esposte non sempre si cape conseguenza legittima; essendoci casi, nei quali dalle premesse non si può ricavare nulla, ovvero si ricava una conseguenza dubbia. Ed eccoci alla determinazione dei modi, ne' quali si può ottenere una conclusione valevole per le singole figure.

Le due premesse si chiamano una maggiore, l'altra mi-

nore: maggiore, quella dove i termini sono: uno il maggiore, l'altro il medio: minore, dove i termini sono: uno il minore, l'altro il medio.

Queste due proposizioni possono essere o universali, o particolari; o affermative, o negative: combinando variamente tali proposizioni secondo la postura che i termini debbono avere nelle tre figure ne nascono moltissimi intrecci, de' quali soli diciannove danno origine a conclusioni legittime, e si chiamano modi del sillogismo, de' quali discorreremo nel seguente capitolo.

## CAPITOLO XX.

### MODI DEL SILLOGISMO.

Prima di entrare nella enumerazione de' modi concludenti del sillogismo, bisogna far menzione di quella che si chiama la quarta figura, o la figura di Galeno. Quando certe nomenclature sono invalse in una disciplina, bisogna pure conoscerne il significato, e la origine.

Aristotele parlò soltanto di tre figure, che sono quelle da noi descritte nel capitolo precedente; ma egli andò più oltre, mostrò in quanti modi si potesse concludere per ciascuna delle tre figure. Nella prima figura additò quattro modi, e lasciò intravedere che ci sarebbero stati altri modi pure acconci a concludere, ma con una certa trasposizione de' termini. Teofrasto, suo discepolo, aggruppò questi altri modi insieme, ed i logici antichi chiamarono modi diretti quelli classificati da Aristotele, modi indiretti questi altri annoverati da Teofrasto.

Questi modi indiretti, di cui or ora vedremo il congegno, furono da Averrois considerati come una quarta figura, la

cui scoperta su la fede del commentatore arabo fu affibbiata a Galeno. Galeno non ne aveva fatta menzione, ma le Senole continuarono a chiamare la quarta figura, la figura di Galeno; nulla curando, che il povero Galeno n'era innocente.

I seguaci del commento greco la sostennero, i seguaci del commento arabo la combatterono: niuno pensò a verificare l'origine della loro controversia.

In che consisteva la quarta figura?

Ecco. Chiudendo gli occhi su la varia funzione che esercita il termine medio nelle varie figure, si badò soltanto alla giacitura materiale, e si scoprì che una nuova combinazione era possibile.

Nella 1.<sup>a</sup> era dunque una volta soggetto ed un'altra predicato;

Nella 2.<sup>a</sup> era tutt'e due volte predicato;

Nella 3.<sup>a</sup> era tutt'e due volte soggetto:

Non era dunque evidente la quarta combinazione, dove invece di essere soggetto nella maggiore, e predicato nella minore, fosse per rovescio predicato nella maggiore, e soggetto nella minore? Così nacque il quarto ambo, e fu la quarta figura di Galeno (1).

---

(1) Questa maniera di valutare la funzione del termine medio dalla postura materiale era affatto contraria alla dottrina aristotelica, la quale lo avea riguardato o come contenente e contenuto insieme; o come semplicemente contenente, o come semplicemente contenuto.

Analoga alla dottrina di Aristotele è stata la dottrina di Hegel, il quale, riponendo la completa esplicazione del concetto ne' tre termini di universale, particolare, e individuale, chiama prima figura quella che ritiene l'ordine logico de' tre anzidetti termini, e si serve del particolare come di termine medio; chiama seconda

Ammissa la quarta figura con questo processo combinatorio, con un altro processo simile si determinò il numero de' modi.

Quattro sono le combinazioni delle premesse, secondo la quantità: cioè o entrambe universali, o entrambe particolari; o la prima universale, la seconda particolare; o viceversa, particolare la prima, universale la seconda.

Quattro le combinazioni delle premesse, secondo la qualità; cioè o entrambe affermative, o entrambe negative; o affermativa la prima, e negativa la seconda; o finalmente, al rovescio negativa la prima, ed affermativa la seconda.

Moltiplicate ora le quattro combinazioni della quantità per le quattro della qualità; moltiplicate poi il prodotto pel numero delle quattro figure ed avrete:  $4 \times 4 \times 4 = 64$ : ed ecco scoperti i 64 modi.

Se non che questi comprendono alla rinfusa modi concludenti e modi inconcludenti: quindi un secondo processo di eliminazione, scartando gl' inconcludenti, e ritenendo i soli concludenti. Come procedere a questa cerna?

Ecco i criterii, contenuti ne' seguenti canoni, espressi in barbari esametri, ma ricavati, per dir vero, dall' intima struttura del sillogismo.

1. « Terminus esto triplex, medius, maiorque, minorque.
2. Latius hos quam praemissae conclusio non vult.
3. Nequaquam medium capiat conclusio oportet.
4. Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
5. Utraque si praemissa negat, nihil inde sequetur.

---

quella che si vale dell' universale per medio; chiama terza figura finalmente quella che si vale per medio dell' individuale. La mediazione perfetta per Hegel come per Aristotele è quella sviluppata nella prima figura.

6. *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.*

7. *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

8. *Peiorem sequitur semper conclusio partem ».*

Ventotto combinazioni rimangono subito scartate, perchè entrambe le premesse vi sarebbero o particolari o negative. Caso preveduto dagli articoli 5 e 7 dell'anzidetto codice sillogistico.

In diciannove la conclusione sarebbe più larga delle premesse: scartati anche questi. Caso preveduto dall'articolo 2,

In sei le premesse sarebbero affermative e la conclusione negativa. Caso preveduto dall'articolo 6.

Uno finalmente avrebbe le due premesse universali affermative, e la conclusione particolare affermativa: caso non preveduto dal codice, ma che si deve escludere, perchè non c'è bisogno di due premesse per ridurre una proposizione particolare affermativa sotto la sua universale affermativa, bastando le regole della subalternazione. Quando si è detto, che tutti gli uomini sono ragionevoli, non c'è mestieri di una seconda proposizione per inferirne, che dunque alcuni uomini sono ragionevoli. La seconda premessa sarebbe un fuordopera.

Eliminati 54 modi, rimangono concludenti soli dieci, dei quali alcuni si ripetono in più figure, e diventano per tal ripetizione diciannove.

Aristotele veramente non fece tutti questi giuochi di combinazione, eppure indicò chiaramente i modi concludenti per le tre figure; cioè quattro per la prima figura; quattro per la seconda; sei per la terza: in tutto quattordici: ai quali aggiungendo i cinque indiretti della prima figura, tutti fanno complessivamente diciannove.

Per poterli discernere a colpo d'occhio ci serviremo anche noi delle parole che furono adoperate come segni mnemonici dopo la introduzione della logica bizantina.

Queste parole si compongono con sole quattro vocali, che sono A, E, I, O. Ogni parola ne contiene tre, quante sono le proposizioni, onde componesi il sillogismo.

Il significato delle quattro vocali fu da noi determinato quando si parlò delle proposizioni. A ed I sono le due prime vocali, ch'entrano nella parola *affirmo*: sono adunque indicatrici delle due proposizioni affermative, A della universale; I della particolare. E ed O sono le vocali ch'entrano nella parola *nego*, ed esprimono perciò E la universale negativa, O la particolare negativa.

Or dunque i quattro modi diretti della prima figura si trovano nelle seguenti parole:

1. *Barbara*. 2. *Celarent*. 3. *Darii*. 4. *Ferio*.

I cinque modi indiretti, quelli che sono stati aggruppati nella quarta figura; e che, come si vede, si possono facilmente rimenare ai modi della prima con un semplice traspimento, sono contenuti in queste cinque parole:

1. *Bramantip*. 2. *Camenes*. 3. *Dimaris*. 4. *Fesapo*. 5. *Fresison*.

I quattro modi della seconda figura sono designati da queste altre parole:

1. *Cesare*. 2. *Camestres*. 3. *Festino*. 4. *Baroko*.

I sei modi finalmente della terza figura sono indicati da queste altre sei parole:

1. *Darapti*. 2. *Disamis*. 3. *Datisi*. 4. *Felapton*. 5. *Bo-kardo*. 6. *Feriso*.

Sono bizzarre le parole, sono state derise da molti, lo so: il Molière derideva i sillogismi fatti in *balordo*: Berni le chiamava parole da fare spiritare i cani; ma è innegabile, ch'esse sono frutto di lunghe fatiche, e che molte ne risparmiarono a noi. Con una semplice occhiata, intuitivamente ci è dato vedere di quali proposizioni si può comporre il

sillogismo concludente nelle singole figure. In *Darii*, per esempio, io so che la maggiore è una proposizione universale affermativa, la minore una particolare affermativa, la conseguenza simile alla minore.

E non basta. Poichè le altre figure si possono rimenare alla prima, poichè i modi di quelle debbono adunque avere un modo corrispondente tra i quattro della prima figura, noi guardando alla prima lettera, con cui comincia la parola, siamo posti su l'avviso a quel modo della prima figura bisogna ricondurlo.

Se il lettore ci bada, si accorgerà subito che tutte le parole cominciano da queste quattro consonanti: B, C, D, F: or dunque ciò vuol dire, che per ridurre un modo di un'altra figura ad un modo della prima, noi dobbiamo rimenarlo a quello che comincia dalla stessa consonante. Così, per esempio: *Ferisid*, modo della terza figura, si può rimenare a *Ferio* della prima; e così vie via.

E per esaurire la piena cognizione di queste parole, che tutti san chiamare barocche, e non tutti sanno interpretare, avvertiamo che, oltre alle consonanti iniziali, anche alcune altre hanno uno speciale significato.

Hanno questo significato le seguenti consonanti: M, S, P, K: le altre, salvo queste, sono meramente riempitive.

Le consonanti significative additano il processo di riduzione, che dovrà essere impiegato per ricondurre un modo delle altre figure ad un modo della prima figura. M indica che le premesse si hanno da trasporre; S indica una conversione semplice; P indica una conversione con limitazione dell'attributo diventato soggetto; K indica una riduzione all'impossibile.

Ma qual è la premessa che dev'essere o trasportata, o convertita? Anche ciò è accennato: è da trasportare o con-

vertire quella proposizione ch'è indicata dalla vocale, la quale precede immediatamente la consonante indicatrice. Così, per esempio, la parola *Feriso*, vuol dire che questo modo è riducibile a quella della prima figura che comincia da F, cioè a *Ferio*; e la consonante S indica che, per ridurvelo, bisogna convertire la proposizione minore indicata dalla vocale I, che precede immediatamente la consonante S.

Chi volesse imparare più facilmente a memoria tutte queste diciannove parole significatrici de' modi sillogistici eccogliele disposte in esametri, certo non virgiliani (1).

Fig. 1. Barbara, Celarent, Darii, Ferioque, *prioris*.

Fig. 2. Cesare, Camestres, Festino, Baroko, *secundae*.

Fig. 3. *Tertia*, Darapti, Disamis, Datis, Felapton, Bokardo, *Feriso habet: quarta insuper addit*:

Fig. 4. Bramantip, Camenes, Dimaris, Fesapo, Fresison.

A taluni queste notizie potranno parere disutili: ma poi-

---

(1) Queste parole furono introdotte da Guglielmo Shyreswood, da Lamberto di Auxerre, e da Pietro Ispano, i quali vissero nel secolo XIII. La prima volta però figurano nel Logico inglese, che le trasportò in latino dalla Sinopsi di Michele Costantino Psello, il quale visse nel secolo XI alla corte di Bisanzio. Se non che nella Sinopsi pselliana erano concertate in modo da rendere un senso, mentre nella traduzione rimasero parole mnemoniche senza dare senso di sorta. Così, ad esempio, le quattro parole latine: Barbara, Celarent, Darii, Ferio, nell'originale greco dicevano: *γράμματα έραψε γραφίδι τεχνιχός*.

Tralasciamo le altre parole greche degli altri modi, che si possono riscontrare nella seconda parte della Storia della Logica di Prantl, e soggiungiamo, che il primo a ridurle in esametri fu appunto il Shyreswood. I versi però riportati da noi nel testo sono alquanto modificati, perchè indicano a quale figura quei modi appartengono. Noi li abbiamo tolti dalla Logica del Bain.

chè questo linguaggio è durato tanti secoli nelle scuole di Logica, a noi parrebbe sconveniente d'ignorarle per sì lieve fatica. Ripeto a proposito di queste ciò che un mio maestro soleva dire di certe minuzie grammaticali: saperle non porta gloria, ignorarle porta vergogna.

## CAPITOLO XXI.

### DELLE VARIE FORME DEL SILLOGISMO.

La funzione del sillogismo, in quanto pensata, è quale da noi è stata esposta antecedentemente; nella espressione esteriore può assumere varie forme.

Può essere, anzi tutto, abbreviato; sicchè nelle due premessa, una, la più facile ad essere sottointesa, vien taciuta. Il sillogismo in tal caso si chiama entimema.

Il dottor Tommaso Brown, citato e combattuto da Stuart Mill, persuaso che il sillogismo concludesse dal particolare al particolare, aveva proposto la soppressione della premessa maggiore, come affatto inutile; talchè la forma originaria del sillogismo sarebbe, stando alla sua teorica, l'entimema. Socrate è uomo, dunque è mortale: la proposizione: ogni uomo è mortale, non è, a suo avviso, necessaria; è una giravolta inutile, di cui lo spirito potrebbe passarsi.

Questa asserzione vien combattuta dallo stesso Mill; benchè egli ritenga pure, che lo spirito, ragionando, passa da un caso particolare ad un altro anche particolare. Il passaggio però non sarebbe possibile senza la proposizione generale, che collega i due casi particolari sotto una medesima formola. La mortalità, nell'esempio addotto, non si rinviene nel concetto di Socrate, se non perchè Socrate è uomo, e di tutti gli uomini si è sperimentato l'avvenimento della

morte. Non è dunque l'entimema, sì bene il sillogismo il tipo schietto del ragionamento: l'entimema è una forma abbreviata nella espressione.

Talvolta si può condensare un intero sillogismo in una sola proposizione, come in questo verso di un poeta: gli umani sdegni dureranno eterni? Qui c'è tutto intero un processo sillogistico, rannicchiato in una proposizione. Ad intenderlo, difatti, bisognerebbe chiarirla così: solo l'eterno può conservare eterni sdegni; l'uomo non è eterno; dunque non può conservare sdegni eterni. Il Galluppi chiamò simili proposizioni, entimematiche, ritenendo la denominazione di Arisiolele (1).

L'Entimema dinota col suo nome medesimo il suo significato, essendo esso derivato dalle parole *ἐν θυμῷ* come se lasciasse qualcosa *nell'animo* non riprodotta intera nella espressione grammaticale.

Il contrario dell'entimema si fa con l'epicherema. In origine esso fu, al pari dell'entimema, un sillogismo, di quelli che Aristotile chiamava dialettici, e che si fondavano più su la probabilità, che su la necessità: oggidì suole designare un sillogismo, a cui, in una promessa o in entrambe, si soggiunge la prova di ciò che si asserisce. Un epicherema sarebbe, se ridotta in forma sillogistica, tutta intera l'orazione di Cicerone a favor di Milone. È lecito uccidere l'insidiatore; e qui soggiunte le prove di dritto: ma Clodio insidiò alla vita di Milone; e qui le prove di fatto: dunque a buon dritto Milone lo uccise.

Per tal conferma e rincalzo dato alle premesse questa forma sillogistica fu detta epicherema (*ἐπιχειρήμα*) dal verbo *ἐπιχειρέω*, assalgo. È un sillogismo catafratto.

---

(1) Che cosa abbia inteso Aristotile per entimema, diremo appresso. La sua definizione si discosta poco da quella del Brown.

Una terza forma di sillogismo è il sorite, detto così da *σωφός*, cumulo; perchè di fatti non è un solo il mezzo termine che intercede tra gli estremi, ma sono più. L'intreccio del sorite è dunque questo: si annodano più proposizioni in modo, che il predicato della prima passi in soggetto della seconda; il predicato della seconda in soggetto della terza; e così vie via, finchè, allo stringer de' nodi, il soggetto della prima proposizione si trovi accostato al predicato dell'ultima.

Voglio dimostrare l'infelicità degli avari: non posso trovare un mezzo termine evidente che faccia risultare a primo colpo la verità della mia asserzione; giro alla larga, e mi servo di una fila di tramezzi, finchè non si riesca.

Ecco qua. Gli avari sono cupidi di ricchezza; la cupidigia è desiderio insaziabile; il desiderio insaziabile esclude la soddisfazione; chi desidera senza possibilità di esser soddisfatto è infelice; gli avari adunque sono infelici (1).

Dopo l'entimema, l'epichere ma ed il sorite ci rimane di guardare il sillogismo sotto la forma ipotetica e disgiuntiva.

---

(1) Oltre al sorite, com'è stato da noi esposto, e che suol dirsi sorite aristotelico, c'è un'altra forma di sorite, detto goclenico dal nome di Rodolfo Goclenio, logico vissuto nel secolo XVI.

Questi avverti, che il sorite, invece di muovere dal soggetto, poteva muovere dal predicato, ed arrivare alla medesima conclusione.

Così, p. es., nel sorite aristotelico si direbbe: chi è cupido di onori, è passionato; chi è passionato, non è libero; chi non è libero è irragionevole; chi è irragionevole è immorale; dunque chi è cupido di onori è immorale.

Nel sorite goclenico si direbbe per rovescio: chi è irragionevole è immorale; chi non è libero è irragionevole; chi è passionato non è libero; chi è cupido di onori è passionato; dunque chi è cupido di onori è immorale.

Quando la maggiore di un sillogismo, invece di essere una proposizione categorica, è una proposizione ipotetica, o una disgiuntiva, rimanendo salde tutte le regole che governano la struttura sillogistica, ci sarà un' espressione diversa; e il sillogismo sarà ipotetico nel primo caso, disgiuntivo nel secondo.

Così dicono ordinariamente i Logici; non così il Bain, il quale, nella sua Logica deduttiva ed induttiva, fa le seguenti aggiustate osservazioni.

Comincia egli dal notare che tanto le proposizioni condizionali, quanto le disgiuntive sono egualmente ipotetiche; differiscono solo in ciò, che la forma condizionale esprime una dipendenza semplice, mentre la forma disgiuntiva esprime una dipendenza doppia e reciproca. Vale a dire nelle proposizioni condizionali, se c'è l'antecedente, ci sarà il conseguente; ovvero se mancherà il conseguente, vuol dire che l'antecedente non c'è stato. Se crescerà il calore, il termometro salirà. Il calore è cresciuto, dunque il termometro sarà salito. Il termometro è rimasto fermo, dunque non c'è stato accrescimento di calore.

Nelle proposizioni condizionali, dalla posizione dell'antecedente si può inferire il conseguente; ma dalla concessione del conseguente non si può reciprocamente risalire alla posizione dell'antecedente. Se Cesare è stato infetto da contagio, morirà. Non è morto? dunque infezione ei non ha avuto. È morto? non ho il dritto di reciprocare la proposizione anzidetta, e dire: se morirà, Cesare è dunque stato infetto da contagio: ben altre cause han potuto produrre quella morte.

Nelle proposizioni condizionali, la reciprocazione non è dunque sempre richiesta fra il conseguente e l'antecedente: vale qui la regola data per la conversione delle proposizio-

ni affermative, dove il predicato non può sempre passare in luogo del soggetto, e viceversa.

Ed ecco ora un'altra osservazione. Dal perchè, posto l'antecedente, ne segue il conseguente, non si può neppure inferire, che negando l'antecedente, il conseguente sarà pure tolto. Posso infatti dire: Se Cesare è stato infetto dal contagio, morrà; ma non posso inferirne, che se non ne sarà stato infetto, non morrà: altre cause potrebbero farlo regolarmente morire.

Nelle proposizioni disgiuntive, quando la divisione sia completa, c'è perfetta reciprocazione, e la posizione di un membro escluderà gli altri, o viceversa. I governi sono o monarchici, o aristocratici, o democratici, o misti. Incluso uno, si escludono gli altri: esclusi questi, s'include quello. La reciprocazione è perfetta.

Che se ci fosse ambiguità, o incompiutezza, la forza della inferenza ne scapiterebbe. O il testimone è spergiuro, o l'imputato è colpevole. L'alternativa non regge. Può il testimone non essere spergiuro, perchè in buona fede, ed intanto la sua testimonianza esser falsa. Può essere spergiuro, perchè il delitto a lui non constava; ed intanto l'imputato averlo realmente fatto (1).

Se l'antecedente di una proposizione condizionale è posto sotto la forma disgiuntiva, questa particolar maniera si

---

(1) Le relazioni formali tra l'antecedente ed il conseguente nelle proposizioni ipotetiche sono dal Drobisch ridotte a queste: posto l'antecedente, si pone il conseguente; detto *modus ponendo ponens*; ovvero: posto l'antecedente, si toglie il conseguente, *modus ponendo tollens*; ovvero, tolto l'antecedente, si pone il conseguente, *modus tollendo ponens*; o finalmente, tolto l'antecedente, si pone il conseguente, *modus tollendo tollens*.

chiama dilemma; il quale combina dunque una proposizione condizionale con una disgiuntiva.

Questo argomento, creduto ineluttabile, e detto argomento cornuto, è spesso fallace; appunto per la difficoltà di mettere rigorosamente l'alternativa disgiuntiva.

Un corpo può muoversi o nel luogo in cui è, o in un luogo in cui non è; ma finchè è nel suo luogo non si muove; e nel luogo dove non è, non può muoversi neppure; dunque il corpo non può muoversi in nessun caso.

Qui si è trascurato di notare un terzo caso, ch'è poi il più importante, che, cioè, un corpo si muove non in un luogo, ma da un luogo ad un altro.

A furia di dilemmi mal posti si possono dire, e commettere le più pazze stravaganze. Ecco il dilemma di Omar distruttore della biblioteca alessandrina:

Se i libri della biblioteca d' Alessandria vanno d' accordo col Corano, non c' è punto bisogno di essi; e se sono in disaccordo, peggio ancora: in ogni caso bisogna dunque distruggerli.

Qui tutta la sfera intellettuale si presuppone esaurita nel Corano (1).

---

(1) Celebre nell' antichità fu il sofisma di Evatlo, sotto la forma di dilemma, come vien raccontato nelle Notti Attiche di Aulo Gellio.

Evatlo andò a scuola con Protagora per addestrarsi nella Sostitica, e stipulò col maestro questo contratto. Metà dell'onorario anticipato, metà da sborsare dopo vinta la prima causa ch' ei difenderebbe. Se non che, uscito di scuola non pensò punto a difendere cause, per non esser costretto a sborzar l'altra metà, che non era lieve. Protagora lo citò avanti i giudici, e ragionò in questo modo: Giovane malaccorto, sappi, che, qualunque sia l'esito di questa lite, tu dovrai sempre pagarmi. O vincerò, e tu

Visto il valore delle premesse condizionali e disgiuntive ridursi ad un antecedente ipotetico, guardiamo ora al nesso che corre tra questo ed il suo conseguente. È una inferenza immediata, o un sillogismo?

Il Bain risponde, d'accordo con Hamilton e con altri logici inglesi, che i sillogismi ipotetici e disgiuntivi non sono veri sillogismi, perchè in realtà non hanno nessun mezzo termine, e che sono inferenze immediate, come quelle che si ricavano dalla equipollenza, dalla conversione, e dalla subalternazione delle proposizioni (1).

Ecco difatti le differenze notate dal Bain tra i sillogismi categorici, e quelli che si dicono ipotetici e disgiuntivi.

---

vi sarai obbligato dalla decisione de' giudici; o soccomberò io, e vincerai tu, e tu vi sarai obbligato in virtù del contratto. L'altro, che non per niente era stato a scuola del più rinomato sofista: è tutto il contrario, o sapientissimo maestro, gli replicò. Imperocchè se vincerò la lite a te non spetterà nulla per virtù della sentenza profferita; e se la perderò, in virtù del contratto sarò prosciolto da questo obbligo. Mi son ben avvisato io a difendere la causa mia di persona, per poterti mettere a queste strette. Incarcarono le ciglia i giudici, si strinsero nelle spalle, e non osarono giudicare nè prò nè contro.

Il Drobisch dice che questo dilemma ha pure un interesse giuridico, e che un giureconsulto tedesco, il Goschel, ci ha stampato sopra una dotta dissertazione.

Il Gellio avverte che i Greci chiamavano siffatti argomenti *ἀντιστρέφοντα*, ed i Latini *reciproca*, per la stessa ragione, per cui noi sogliamo dire che si ritorcono contro chi li propone.

(1) L'inferenza è immediata, quando nasce da una sola proposizione, ed i Logici tedeschi la chiamano in questo caso *Folgerung*, è mediata, quando nasce da due proposizioni premesse, o da due protasi, come le dice Aristotele. I Logici tedeschi chiamano questa ultima inferenza col nome di conclusione, *Schluss*.

Nella forma ipotetica non c'è termine medio, tutti i termini sono inclusi nella premessa maggiore. La minore, e la conclusione possono spostarsi, ed una prendere il luogo dell'altra, senza alterazione di sorta: cosa che non può farsi nel vero sillogismo. La maggiore del sillogismo ipotetico non si compone di due termini, come la maggiore del sillogismo categorico; ma si bene di due proposizioni; dimodochè la minore non aggiunge nulla di nuovo, e si limita ad una scelta di ciò ch'era esplicitamente proposto nella maggiore: è una ripetizione, anzichè una sussunzione.

Se il barometro cala, l'atmosfera si turba;  
ma il barometro cala;  
dunque l'atmosfera si turba.

Io ho due proposizioni nella maggiore; io non ho termine medio; io potevo invertire il posto della minore, e della conclusione, e dire invece: ma l'atmosfera si turba, dunque il barometro cala: io finalmente non ho assunto una proposizione sotto di un'altra, ma sdoppiata un'unica proposizione.

Le osservazioni del Bain sono esatte.

Prima di conchiudere l'accento alle diverse forme di argomentare, tocchiamo del prosillogismo, il quale veramente non è una guisa nuova, ma incatena due sillogismi in un solo processo, facendo servire la conclusione del primo da premessa nel secondo. Nel tutto insieme questo annodamento si chiama catena sillogistica (*syllogismus concatenatus*); ma con nome speciale, il primo dei due sillogismi si chiama prosillogismo, il secondo, episillogismo.

Se invece di due fossero più, piglierebbe il nome generico di polisillogismo.

CAPITOLO XXII.

UTILITÀ DEL SILLOGISMO, E SUOI LIMITI.

Dopo di aver esposto il congegno sillogistico, quale fu scoperto da Aristotele, e tutte le norme, che, seguendo le tracce di lui, furono posteriormente stabilite, per esser certi della legittimità delle sue conclusioni, è necessario avvertire quali inconvenienti la critica ha creduto dipoi scoprirci.

Anzi tutto Aristotele s'accorse, che tutta l'efficacia del sillogismo consiste nella connessione tra le premesse e la conseguenza; nè altro valore pretese di attribuirgli; tanto che, distinto il sillogismo dall'apodissi, trattò dell'uno nei primi Analitici; trattò dell'altro nei Secondi. La conseguenza è tale, quali sono le premesse; vera, se vere; falsa, se false. Quando adunque alcuni Logici inglesi dissero che il sillogismo non malleva altro, che la coerenza dei pensieri (*consistency*), non aggiunsero cosa nuova a quelle da Aristotele avvertite.

Ma il dire, che la conseguenza era già contenuta nelle premesse, importa forse la perfetta inutilità del sillogismo? Importa, ch'esso si avvolga sempre in una petizione di principio, senza estendere punto le nostre conoscenze? Ecco ciò che pretendono i suoi avversarii; e che noi discuteremo.

Le due premesse racchiudono due rapporti, che hanno però un termine di comune, il termine medio: la conseguenza esprime un terzo rapporto, che non è nessuno de' due enunciati nelle premesse. Se la conoscenza consiste adunque in un rapporto nuovo, che non si può confondere con nessuno de' due precedenti, è chiaro che il sillogismo arreca una estensione nelle nostre conoscenze.

Io so, per esempio, che i poligoni si possono dividere in tanti triangoli, quanto è il numero de' loro lati, meno due: io so che ogni triangolo ha la somma de' suoi tre angoli uguale a due retti: paragono questi due rapporti, e ne inferisco, che dunque il poligono ha gli angoli uguali a tante coppie di angoli retti, quanti sono i suoi lati meno due. La conclusione era certo contenuta nelle premesse, ma senza il loro mutuo rapporto io non avrei potuto inferirnela.

Più importanti sono le osservazioni fatte da Stuart Mill a proposito della dottrina del sillogismo; e poichè la Logica del filosofo inglese ha introdotto in questa scienza utilissime riforme, stimiamo nostro debito esporle brevemente.

Il Mill non ha impugnato la utilità del sillogismo, ma ne ha fatto rilevare il genuino valore.

L' uomo ragionando va dal noto all'ignoto, ma per far questo passaggio, osserva egli, non suole prendere le mosse da una proposizione generale, come fa il sillogismo: il metodo ordinario è invece di procedere da una particolare ad un'altra particolare. Per inferire che il Duca di Wellington è mortale, non si ha bisogno di cominciare dalla proposizione: ogni uomo è mortale; ma da altre proposizioni particolari, che sono i casi di mortalità da noi costantemente osservati negli uomini. Se si bada bene, la proposizione generale non è tutta accertata, ce n'è una parte ipotetica: gli uomini morti finora sono stati oggetti di osservazione; i viventi si sono inclusi nella proposizione generale, come ipotesi. Se tutta la proposizione generale avesse il valore di una tesi, la conseguenza non direbbe nulla di nuovo: essa, invece, è una formola che registra in un modo abbreviato tutte le osservazioni fatte; e dall'altra parte anticipa sui casi futuri, quando questi siansi trovati simiglianti ai passati.

Adunque, per Stuart Mill, ogni inferenza è dal particolare al particolare: le proposizioni generali sono semplici registri di inferenze di già effettuate, e formole abbreviate per ricavarne altre inferenze: la premessa maggiore del sillogismo è una formola di questo genere, e la conclusione è una inferenza, non già tirata dalla formola, ma fatta *in conformità* di essa formola; cotalchè la premessa reale del sillogismo, il vero antecedente logico, non è la proposizione generale, ma sono i fatti particolari, onde si è ricavata la proposizione generale per via d' induzione.

E la minore? La minore addita appunto la conformità richiesta, perchè la formola generale sia applicabile. La mortalità può essere applicata al Duca di Wellington, a condizione ch' ei sia uomo, perchè degli altri, di cui si ha esperienza, la nota comune era cotesta.

Può darsi però che la proposizione maggiore non sia una formola di fatti osservati, ma una regola generale; non dica gli uomini sono questo, e quest' altro; ma dica: gli uomini faranno questo, e quest' altro. In tal caso la minore serve ad interpretare il fatto particolare, ed a discernere i caratteri pe' quali va ridotto sotto la regola generale. La funzione sillogistica non è allora un' inferenza, ma una interpretazione. Il magistrato, il quale applica continuamente la legge, non si serve se non di questo modo di sillogizzare; e tutta la sua abilità consiste nel saper ridurre i fatti controversi sotto la formola generale della legge: la Logica si mostra come Ermeneutica.

Il sillogismo è però sempre utile, sia che la premessa maggiore esprima un ricordo abbreviato di fatti sperimentati, sia che racchiuda una regola pratica delle azioni.

Il sollevare ad una proposizione generale alcune particolari osservazioni ne fa più facilmente riscontrare la le-

gittimità, e ne fa più presto rilevare l'inesattezza. Il sillogismo con l'universalità dell'applicazione fa risaltare subito il processo monco ed affrettato della induzione: è una riprova delle proposizioni generali.

Chi avesse detto: Marco Aurelio è buon sovrano; dunque sarà buono anche Commodo, avrebbe fatto un cattivo prognostico; ma non avrebbe rilevato l'enormità della sua conclusione, se non avesse badato, che per arrivare a quella conclusione, gli sarebbero stato mestieri muovere da questa proposizione: tutti gl'Imperatori romani sono buoni principi.

Che se la maggiore del sillogismo esprime una regola pratica, la forma sillogistica fondandosi su la coerenza, aiuta a sviluppare il sentimento della responsabilità. Il magistrato, il quale, lasciando impunito un furto, sa che gli conviene ragionare così ogni furto va lasciato impunito; sentirà più manifesta la mostruosità della sua conclusione. Il Bain, esemplificando questo concetto, scrive: « La decisione legale contro Hampden, nell'affare de'trenta scellini di tassa sui vascelli, era mostruosa, perchè importava il potere che avrebbe avuto il re di tassare la nazione senza del Parlamento ».

La logica adunque, per mezzo della forma sillogistica, per mezzo di questo processo che fa vedere collegato ogni fatto particolare con un principio generale, avvezza gli uomini a quella coerenza, la quale trasportata dipoi nelle azioni si chiama carattere.

Emanuele Kant ben si avvisava perciò nel prescrivere questo precetto morale: opera in modo, che la tua azione possa servire di regola universale.

Gli uomini, difatti, i quali non vogliono voltarsi ad ogni vento di passione, bisogna che si propongano delle massime

giuste, e che vi si conformino nel corso della loro vita. Ai giovani specialmente potrà tornare salutare questo consiglio, nè piccolo profitto avranno essi ricavato dalle aride forme sillogistiche, se ne avranno appreso ad essere coerenti nelle loro azioni. Agli Italiani, diceva il D'Azeglio, manca il carattere; ed il carattere è coerenza pratica, come la logica è coerenza teoretica.

Concludiamo. Il sillogismo per Stuart Mill non è altro adunque, che la riprova della induzione; è una specie di omologazione di un ragionamento anteriore: non è il tipo ordinario con cui ragioniamo, ma è un processo di verifica-zione, a cui ricorriamo, quando vogliamo assicurarci del risultato ottenuto per la via induttiva: possiamo, in altri termini, sillogizzare, quando lo crediamo opportuno, ma non siamo necessitati a valercene sempre, in ogni caso. Il sillogismo, secondo la dottrina del filosofo inglese, ripiglia la dimostrazione lasciata in sospenso dalla induzione; e la ripiglia dal punto, dove l'induzione l'ha interrotta. Vedremo meglio la utilità del sillogismo, quando avremo discorso della induzione.

Se non che, non fa mestieri aspettare dell'altro per intendere che il sillogismo, s'è utile a compiere, ed a rafforzare con la riprova il processo induttivo, è strumento potentissimo, ed indispensabile nelle scienze dette deduttive. In esse pochi assiomi, ed alquante definizioni bastano a porgere il fondamento ad una serie progressiva di deduzioni. Così succede nelle matematiche, dove i principii sono semplicissimi, e l'intreccio delle relazioni che l'intelletto vi scopre è maravigliosamente complicato, perchè in esse con la semplice definizione si coglie l'essenza medesima: l'oggetto si costruisce e si determina ad un tempo. Il simigliante avviene in quelle scienze, le cui premesse non sono un risultato della

induzione, ma l'espressione di qualche autorità; come la giurisprudenza, e la teologia, di cui la prima si studia d'interpretare le leggi dello Stato, e l'altra di sviluppare i dati dell'autorità divina. In siffatte scienze il sillogismo è indispensabile: le premesse son date, il lavoro dello intelletto consiste nel fecondarle.

Di qui si pare, perchè la forma sillogistica prevalse nelle Scuole, durante i secoli, in cui la più parte della scienza umana si fondava su l'autorità; e perchè poi, invalse le ricerche de'fatti naturali, l'utilità di quella forma fu contestata, e talvolta risolutamente disconosciuta. La forza del sillogismo sta nelle premesse universalmente consentite ed accettate; quando queste dunque cominciano ad essere impuguate, quando bisogna rifarle di pianta, o almeno da capo riesaminarle, allora non è il caso più di sillogizzare, ed un nuovo strumento è invocato a tal nuova intrapresa. In questa esigenza si scorge la ragione del titolo, con cui Bacone denominò la sua Logica Nuovo Organo; in questo avviamento, la prevalenza della induzione.

La dottrina del sillogismo, per quanto importante, non può dunque esaurire tutta la Logica. Essa presuppone i concetti formati, ed accettati, e non si propone altro fine, che di svilupparne tutto l'organismo tanto dal lato del contenuto, come dal lato della estensione. Ma i concetti come si formano? Ecco il problema, che si è dovuto sciogliere, prima di trattare la Logica. E come i concetti si applicano l'uno all'altro? Su qual fondamento? Qual è il ponte, per cui da un concetto si passa all'altro? In qual modo, con qual garanzia, noi travalichiamo quei cancelli, in cui ogni concetto ci si mostra come chiuso? Quest'altro è il problema, che tien dietro al semplice sillogismo. Il sillogismo adunque si restringe in quel tramezzo, che intercede tra la

formazione de'singoli concetti, ed il passaggio da un concetto ad un altro: esso si muove in un campo chiuso, dentro il contenuto e l'estensione de'singoli concetti: il formarli è lavoro anteriore, il collegarli è lavoro susseguente.

## CAPITOLO XXIII.

### DEI SOFISMI.

L'Organo di Aristotele si conchiude con gli Elenchi sofistici; testimonianza delle sottigliezze dello spirito greco, ed insieme del lungo studio che lo Stagirita ne aveva fatto per metterne in rilievo le fallacie. È singolare che Aristotele, il quale non parla mai di sè, nel conchiudere appunto questa parte dell'Organo, dove disvela l'artificio dei falsi ragionamenti, ricorda come di tutto ciò che si riferisce al sillogismo non ci fosse traccia prima di lui (*περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδέν*); e domanda quasi la gratitudine della posterità pel lungo tempo che ci ha speso.

Come la ginnastica per fortificare i muscoli, così l'arte del disputare imparavano i Greci per esercizio della mente. Oltre l'apodissi, che mirava alla scienza, c'erano altri scopi nel sillogizzare. Aristotele ce ne informa distinguendo i sillogismi in didascalici, fatti per istruire; in dialettici, fatti per discutere senza pretenderla a trovare la verità scientifica; in pirastici, per saggiare le forze degli avversari, in eristici, per sopraffarli. Di questi fini diversi, quello della pirastica è più notevole: è la ginnastica della mente.

Presero diversi nomi questi sillogismi fallaci, che non è mestieri ricordare tutti: notiamo solo, che si dissero poi paralogismi, quando non c'era intenzione di conchiudere fortemente; e sofismi, quando l'intenzione c'era. Alla lo-

gica la ricerca della intenzione è perfettamente estranea, e noi diremo con un nome solo sofismi tutt'i sillogismi sbagliati, fossero stati fatti apposta o no (1).

La sorgente principale de' sofismi è l'abuso del termine medio, perchè in esso consiste tutta la funzione sillogistica.

Quando il termine medio non ha sempre lo stesso valore, il sillogismo è erroneo, perchè allora i termini, scambio di essere tre, diventano quattro, il che suol dirsi *quaternio terminorum*, e *fallacia falsi medii*. Tutto l'accorgimento adunque deve consistere nel valutare bene il termine medio, perchè non vi si appiatti qualche ambiguità.

Un notevole esempio ce ne porge la storia della filosofia nel celebre argomento di Sant'Anselmo, che contiene la distrazione ontologica della esistenza di Dio. Eccola, come fu rimaneggiata e tradotta in forma sillogistica dopo di lui, conservando il suo medesimo principio.

Ho l'idea di un essere perfettissimo, ma tra le perfezioni c'è l'esistenza; dunque l'essere di cui ho l'idea esiste.

L'esistenza che si assume come termine medio ha due significati: una volta è idea di esistenza, un'altra volta è l'esistenza reale.

Trattando del giudizio detto esistenziale, noi avvertimmo,

---

(1) Stuart Mill riconosce pure, che l'intenzione va esclusa dalla trattazione logica, ma fa delle savie considerazioni su l'influsso delle qualità morali sopra le intellettuali. L'indifferenza per la verità, ovvero una data predisposizione a favore di una data opinione ci fanno facilmente appagare di ragionamenti poco esatti. Preso il partito di voler trovar vera un'asserzione, ogni ragionamento, per debole che sia, ci par di una forza ineluttabile. Le credenze religiose, i partiti politici, l'interesse che abbiamo in qualche controversia velano d'ordinario la serenità dell'intelletto.

che l'è del giudizio ha un valore ideale, e non già reale; e perciò accennammo fin d' allora, che questa distinzione era necessaria a fare per non cadere in errore nel caso che qui esaminiamo.

I Logici nel dire, per prima regola, che i termini nel sillogismo debbono essere tre, e non più, hanno precluso ogni via alla più parte de' sofismi. Quando, difatti, si usa un equivoco, in sostanza il termine medio si duplica. Un esempio volgare sarebbe questo. Il Leone ruggisce, ma il Leone è una costellazione; dunque una costellazione ruggisce. Dove Leone è termine comune ad un animale, e ad una costellazione; ma di tali sofismi pur troppo è frequente il numero per le amphibologie (1).

E si oltrepassa pure il numero de' termini, quando un termine nella conclusione ha un valore più esteso, che nelle premesse: caso espresso dalla regola: « *Latius hos, quam praemissae conclusio non vult* ». Così se dico: Il corpo è sostanza, ma l' anima non è corpo; dunque l' anima non è sostanza; il termine sostanza nella premessa, in quanto attribuito a corpo, non significa altro, che sostanza corporea; nella conclusione poi, quando si nega dell' anima, si piglia in senso universale.

Si oltrepassa il numero de' termini, quando il medio si assume nelle premesse, tutt' e due le volte particolarmente: caso espresso nella regola « *aut semel aut iterum me-*

---

(1) I sofismi che Aristotele disse consistenti nella dizione, *παρά την λέξιν*, come l'omonimia, l'amfibologia, la prosodia, e simili, giuocano d'equivoco nell'uso del mezzo termine, storcendo le parole a vario senso gli altri che consistono fuori della dizione, *ἐξω τῆς λέξεως*, non introducono questo equivoco nelle parole, ma lo introducono nel pensiero: il risultato però è sempre lo stesso, ed il numero dei termini si trova sempre oltrepassato.

*dius generaliter esto* ». Difatti nel dire: il triangolo è figura; il quadrato è figura: dunque il quadrato è triangolo; lo sbaglio proviene da ciò, che figura nella prima proposizione vuol dire figura triangolare; nella seconda, figura quadrata: sono due termini medii, non uno.

In tutt' i casi adunque il sillogismo degenera in sofisma, se si oltrepassano i tre termini; cosa che succede, quando il mezzo termine non adempie la sua vera funzione (1).

Premessa quest'avvertenza, spieghiamo la nomenclatura di certi particolari sofismi.

Si dice petizione di principio, quando si presuppone provato ciò che si dovrebbe provare; come chi, p. es., volesse provare la rivelazione divina, e cominciasse a dire: la Scrittura dice che Dio ha parlato; ma la Scrittura è libro divino, e degno perciò di ogni fede; dunque Dio ha veramente parlato. Qui è chiaro, che la Scrittura non si può presupporre come libro divino, senza ritenere che Dio abbia veramente parlato; cosa che per l'appunto si doveva provare.

Si dice ignoranza di elenco, quando si crede la tesi dell'avversario opposta alla propria, mentre non è: come quei due, di cui uno diceva: la duchessa di Berry ha un occhio più piccolo di un altro. È precisamente il contrario, replicava il contraddittore: la duchessa ha un occhio più grande dell'altro. E evidente, che se un occhio era più piccolo del-

---

(1) Parecchi logici hanno scritto lunghi trattati sui sofismi. Non vi sono, difatti, o errori nella storia delle diverse scienze, o traviamenti nella storia de' popoli, che non siano stati effetto di un qualche sofisma. Per additarli tutti, bisognerebbe dunque ritessere la storia dell'umanità. Quanto alla forma logica, Aristotele non ne ha tralasciato nessuno da indicare; onde sotto altri nomi si ripetono sempre i suoi.

l'altro, l'altro era più grande dell'uno. È pure ignoranza di elenco, quando si combatte non la tesi dell'avversario, ma un'altra che le si avvicina, per aver buon giuoco.

Pericoloso è anche l'argomentare per similitudine, dove facilmente si perdono d'occhio le differenze essenziali. Così, per esempio, se dal guardarmi in uno specchio, e dal vedere quivi la mia parvenza, io ne inferisco che dunque l'essere in universale, deve avere la sua parvenza. Platone nel dialogo del Sofista, e con più insistenza Aristotele ne' Topici, misero in guardia i filosofi contro l'uso delle similitudini il primo, contro le metafore il secondo (1).

Si dice sofisma del senso diviso e del senso composto, quando un termine si assume una volta come solo, un'altra volta accoppiato con un altro. Il Whately ne formula così la definizione: l'impiego di un termine preso collettivamente in una premessa, distributivamente in un'altra.

Così chi dicesse: il due ed il tre sono numeri minori del quattro: ma il due ed il tre fanno cinque; dunque il cinque è minore del quattro. È sofisma del senso composto, perchè la falsità risulta accoppiando insieme i termini.

Chi poi dicesse: il numero che consta di due e tre è il due ed il tre; ma il cinque non è nè il due, nè il tre; dunque il cinque non consta del due e del tre; costui farebbe un sofisma

---

(1) Osserva con molto acume Stuart Mill, che il ragionare per via di similitudine fu causa di quel sistema medico, che si disse delle *segnature*. Il rimedio doveva avere somiglianza col morbo: il zafferano era giallo, dunque doveva guarire l'itterizia: l'ortica doveva essere farmaco potente per l'orticaria. Il filosofo citato menziona tutte queste applicazioni descritte dal Paris nella sua Farmacologia, ed avrebbe potuto citare il nostro Giambattista Porta, che ne diede l'esempio, e s'ingegnò di formularne le ragioni.

sma del senso diviso, perchè la falsità consiste nella divisione de' termini.

Si chiama finalmente sofisma del *dictum simpliciter*, e *dictum secundum quid*, quando un termine una volta è preso in un'accezione assoluta, un'altra volta in un senso ristretto. La Scrittura dice, che i poveri possederanno il regno dei cieli; ma i re non sono poveri; dunque i re non possederanno il regno de' cieli. Ecco un sofisma del genere che stiamo esaminando. Povero, una volta vuol dire povero in ispirito; che vive, come se fosse povero: un'altra volta si intende, in modo assoluto, per chi non ha mezzi da sostenere la vita.

Abbiamo voluto allegare alcune denominazioni speciali de' sofismi, perchè non se ne ignori il significato, quando accadrà di riscontrarle menzionate: la sorgente di tutti i sofismi è quella da noi additata; e tutti perciò vi si possono rimenare. In questo esempio, difatti, con la doppia accezione del termine poveri, il numero de' termini del sillogismo non è più di tre, ma di quattro.

Concludiamo additando certi difetti speciali, che appartengono alle singole figure del sillogismo.

Il Drobisch formola questi difetti così:

Nella prima figura c'è difetto, se la maggiore è una proposizione universale affermativa, e la minore è negativa; imperciocchè dovendo la minore sussumere il soggetto sotto la maggiore, con la minore negativa, questa sussunzione non è fattibile. Come, p. es., chi dicesse: i vapori sono elastici, i metalli non sono vapori; dunque i metalli non sono elastici.

Nella seconda figura c'è difetto, se si conclude da due premesse affermative. La ragione si trova nella struttura di questa figura, la quale avendo a predicato il mezzo ter-

mine, e dovendo sussumere i due termini estremi nel medio, nol può fare altrimenti, che escludendo uno dalla legge che regola l'altro: il che importa, che una delle premesse debba essere negativa. Onde sbaglierebbe contro questa regola chi argomentasse così: Lo Stato è un organismo etico; la famiglia è un organismo etico; dunque lo Stato è la famiglia.

Nella terza figura c'è difetto se da due premesse universali, ma non reciprocabili, si volesse concludere universalmente. Come, p. es., chi dicesse: tutti gli uomini sono animali, tutti gli uomini sono ragionevoli; dunque tutti gli animali sono ragionevoli. Anche qui la ragione è chiara, perchè il termine medio, essendo soggetto sempre, non può accomunare i due predicati in tutta la loro estensione, ma solo in quella parte, in cui coincidono dentro la sua estensione propria.

## CAPITOLO XXIV.

### DELLA PROVA

Il sillogismo serve a mostrare il nesso degli elementi, o delle note de' nostri concetti, ed a mostrarlo mediante un processo di sussunzione del particolare sotto l'universale: esso fa mediatamente ciò che la subalternazione delle proposizioni fa immediatamente. Data una proposizione universale, se ne inferisce immediatamente come corollario la particolare che vi è compresa: nel sillogismo una proposizione universale sola non basta, perchè la particolare non vi è compresa immediatamente: ce ne vuole un'altra, che rimeni la particolare sotto alla universale. Il sillogismo è un nesso più complicato della semplice ed immediata conoscenza: dopo

di esso viene la dimostrazione, o l'apodissi, come la chiamava Aristotele; o la prova, come l'abbiamo detta noi nella intestazione di questo capitolo.

Nel sillogizzare noi assumiamo le premesse, e ne inferiamo la conseguenza. Ma sono fondate, son vere le premesse medesime? Ecco quel che noi non indaghiamo. Il sillogismo è un annodamento tutto ideale: purchè il nesso corra, purchè ci sia coerenza tra l'antecedente ed il conseguente, d'altro non cerchiamo. Ecco ciò che i Logici hanno detto la verità formale del sillogismo.

Quando noi vogliamo però prostrarre la serie delle nostre indagini fino alle premesse assolutamente prime, a quelle che non sono semplicemente supposte, ma fondate; quando, insieme con la verità formale, cerchiamo ancora la verità materiale delle premesse, allora il sillogismo sarà dimostrativo, o apodittico.

Ecco difatti la definizione che ne dà Aristotele, in quei Secondi Analitici, che trattano non più del semplice sillogismo formale, ma della prova.

« Chiamo dimostrazione il sillogismo che fa sapere ».

Or che cosa intende egli per sillogismo che fa sapere? Quello che muove da premesse prime, vere, immediate, note, e che sono causa della conclusione.

Le determinazioni di siffatte premesse non lascian luogo a dubbio: la scienza dee muovere dall'immediato, la dimostrazione da ciò ch'è indimostrabile, e che pure è noto.

Aristotele impugna il progresso all'infinito, che rimanda la dimostrazione sempre più avanti, senza arrivare mai a darle stabile fondamento; ed impugna del pari la dimostrazione circolare, dove una cosa dimostra l'altra, e l'altra l'una. Qui, in ambedue i casi, la dimostrazione è soltanto apparente.

Rimane che la dimostrazione pigli le mosse dall'immedia-

to, e che questo sia indimostrabile: « τὰ ἀμετα... ἀναπόδεικτα ἀνάγκη εἶναι ». È necessario che gl'immediati siano indimostrabili. Ecco il risultato delle osservazioni aristoteliche, che sono certamente ineluttabili.

Ora quali sono questi immediati, che mentre fondano la dimostrazione, sono essi medesimi indimostrabili ?

D' immediati ce n'è due: uno colto col senso, un altro colto con la ragione: il primo è l'affermazione dell'individuo sensibile, l'altro è l'assioma.

Noi abbiamo trattato di quei due limiti estremi posti da Aristotele per rispetto ai nostri concetti: gli stessi limiti circoscrivono il campo della dimostrazione. Per rispetto ai concetti, questi limiti erano da una parte la sensazione, e dall'altra la categoria: per rispetto alla dimostrazione sono da una parte la proposizione che enuncia la esistenza individuale, dall'altra l'assioma, ch'è la proposizione universalissima, il principio d'identità, o di contraddizione.

La dimostrazione versa sul concetto universale: quanti concetti universali delle cose, tante scienze. C'è il concetto del corpo, e c'è la fisica: c'è il concetto dell'organismo, e c'è la fisiologia: c'è il concetto della figura, e c'è la geometria: c'è il concetto del numero, e c'è l'aritmetica: c'è il concetto della luce, e c'è l'ottica.

I principii della dimostrazione sono o comuni a tutte le scienze, come gli assiomi; o proprii esclusivamente di ciascuna. Gli assiomi sono infecondi, appunto perchè di comune applicazione: la fecondità della dimostrazione si palesa negli universali concreti, dai quali secondo Aristotele deve cominciare la dimostrazione, (ἐξ ἀρχῶν οὐκ ἐπιπέδων).

Due condizioni sono dunque necessarie ai principii della dimostrazione, ch'ei siano immediati, e ch'ei siano proprii. Con quest'ultima aggiunta Aristotele vuol escludere

dalla dimostrazione scientifica tutti que'luoghi comuni, che possono giovare ai retori, ma non giovano punto agli scienziati: luoghi comuni, ch' ei del resto non trascura di trattare ne' Topici, senza pretendere però di farli valere oltre a ciò che realmente valgono.

Ma di quali cose è possibile la scienza?

La risposta si trova pure in Aristotele, benchè data in termini, che si collegano ad alcune particolarità del suo sistema. Sceverata da questo linguaggio tecnico, essa si può ritenere tuttavia, ed è questa. Si dà scienza di tuttociò che o è sempre, e costantemente lo stesso; ovvero, che pur non essendo sempre, è però, ogni volta che succede, determinato dallo stesso modo. Così gli oggetti delle Matematiche sono immutabilmente gli stessi, perchè costruiti dal nostro spirito medesimo: i fatti naturali non hanno questa permanenza, cominciano e finiscono, ma ogni volta che si ripetono, sono accompagnati dalle stesse condizioni. L'eclissi della luna, per servirci dell'esempio allegato dallo stesso Aristotele, non è permanente; ma, ogni volta che si verifica, dipende sempre dalla medesima causa.

Non si dà scienza, dunque, dell'accidente, perchè non ha stabile fondamento. Se non che, pur gli avvenimenti riputati accidentali dovendo avere un fondamento, più questo fondamento si discopre, e più progredisce la scienza. Quando questa potesse aver presente tutta la connessione de' fatti, nessuno più le parrebbe accidentale.

Che se poi dall'oggetto della scienza riportiamo l'attenzione su le sue condizioni subbietive, essa non si acquista col semplice senso. Sentire non è conoscere, e molto meno dunque è dimostrare. Aristotele l'avvertì, e l'analisi psicologica de' nostri tempi ha posto in sodo l'infinita distanza che ci corre. Pur coloro che sono più teneri de' fatti, non ne esa-

gerano il valore al punto di far consistere la scienza nel registro de' fatti sentiti. Quando anche, dice Aristotele, noi fossimo in luogo sì alto, da vedere l'oscuramento della luna, questa vista non ci darebbe la dimostrazione dell' eclissi. Per darne la dimostrazione ci occorre conoscere, che l'interposizione della terra è causa di quell'oscuramento. Dimostrare è appunto conoscere la causa: la dimostrazione è un sillogismo tale, di cui il termine medio è la causa: τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον.

Or poichè la causa è l'attività produttrice; poichè essa, date le medesime condizioni, produce costantemente il suo effetto; perciò la sola figura che compete al sillogismo dimostrativo è la prima; perchè la prima sola è positiva, la prima sola è universale. La seconda figura è universale, ma negativa; e la causa non può essere negativa: la terza figura può essere positiva, ma è sempre particolare, e la causa dev'essere universale.

Ma se la chiave della dimostrazione sta nello scoprire la causa, come si arriva a questa scoperta?

La dimostrazione, sia che proceda dagli universali, sia che proceda dai singoli, si fonda sempre sul senso. Il senso coglie gl'individui, dagl'individui per via della induzione si formano gli universali, dunque venendo meno i sensi, vien meno la scienza (1).

Questo esplicito ragionamento di Aristotele ci chiarisce quanto sia irragionevole l'opinione di coloro, i quali credono recente la scoperta della importanza, che l'induzione ha nella scienza.

Talvolta però la causa non si può cogliere immediatamen-

---

(1) Riscontra tutto il cap. XVIII del I.º libro de' secondi Analitici.

te, ed in questo caso si ricorre all'ipotesi. Si suppone ipoteticamente una causa, e si riflette se, ammessa questa come reale, si ottiene una spiegazione ragionevole de' fatti, di cui si ricerca il fondamento. Così la scoperta del sistema copernicano fu fatta supponendo che la terra girasse, ed il sole stesse fermo: i fenomeni astronomici si spiegavano meglio con questa ipotesi, e ciò diè appiglio a verificarne l'esattezza. L'ipotesi è un'anticipazione della ragione sul senso: si concepisce ciò che non è stato ancora sentito, o che non può immediatamente sentirsi, e s'invoca l'aiuto de' sensi come riprova dell'ipotesi già fatta. Le più importanti scoperte si debbono a queste felici divinazioni, e lo stesso Newton, il quale si vantava di non fingere ipotesi: *hypotheses non fingo* scopri, la legge della gravitazione universale, presupponendo la doppia forza centripeta, e centrifuga.

Tutte le grandi scoperte sono state quasi suggerite dalle felici ipotesi, e se la scienza umana si fosse dovuta restringere ne' limiti delle percezioni immediate, a poca altezza si sarebbe levata. La sfera di attività de' nostri sensi è angustissima, ed anche oggidì, che potenti istrumenti di osservazione li rinvigoriscono, come il telescopio, il microscopio, e simili, senza lo ajuto delle ipotesi, scarsamente si sarebbe slargata.

Ma l'ipotesi ha, come abbiamo visto, mestieri di un processo di verificazione, il quale confermi il presupposto; altrimenti rimarrebbe infruttuosa; e, tentata appena, si dovrebbe tosto abbandonare.

Mediante le ipotesi le scienze naturali, mossi i primi passi dalla osservazione de' fatti, si trasformano in scienze deduttive. La spiegazione de' fatti osservati si riferisce ad un'ipotesi, che sembra di contenerne la ragione: si procede avanti, e si deducono dall'ipotesi stessa altre applicazioni

a fatti non ancora osservati; e se la speranza conforme le previsioni fatte, l'ipotesi acquista il valore di una tesi scientifica. Keplero fa delle osservazioni sul pianeta di Marte, suppone che il moto dei pianeti sia ellittico; con questa ipotesi determina quale dovrebbe essere il moto degli altri pianeti: verifica che realmente ei girano, com'egli aveva preveduto, e la sua ipotesi è accettata come una vera legge nella scienza astronomica.

Vera o finta che fosse la leggenda della caduta del pomo, che diè da pensare a Newton, certo da una modesta osservazione, aiutata da un'ardita e geniale ipotesi, ebbe origine la legge più comprensiva che governi la natura corporea. Saper concepire simili ipotesi è la prerogativa del genio.

Ci è però un gruppo di scienze, nel quale le ipotesi, donde esse partono, non hanno mestieri di ulteriori verificazioni. Queste scienze sono le matematiche.

I principii veri e proprii delle matematiche non sono già gli assiomi, che sono comuni a queste come ad altre scienze, ma i postulati, o quelle poche costruzioni di linee e di figure, se si tratta della geometria; e la progressiva continuità numerica, se si tratta della aritmetica.

Unire due punti, chiudere uno spazio per mezzo di alcune linee rette; chiuderlo con una curva che si muove ad uguale distanza sempre da un centro, e simili, sono i soli presupposti su cui s'innalza il grande edificio della geometria. Formare de' numeri progressivamente crescenti mercè della ripetizione della unità, ecco il presupposto dell'aritmetica.

Da questi pochi principii si deducono infinite proprietà e relazioni delle figure e de' numeri; proprietà e relazioni che noi applichiamo senza esitare alle cose naturali, certi che la speranza non possa contraddire alle nostre deduzioni. Avendo noi tralasciato di tener conto di tutte le qualità mu-

tevoli, che potrebbero variare le nostre conclusioni, abbiamo la piena certezza della loro universalità.

Questa universalità di applicazione dipende da ciò, che quasi tutte le cose esistenti sono figurabili; e tutte poi senza eccezione di sorta sono numerabili. Può talvolta venir meno l'estensione, come, per esempio, quando si tratta di forze; ma non vien meno mai il numero. Fu quindi gran progresso per la geometria, quando essasi poté ricomprendere sotto l'algebra, perchè guadagnò una maggiore universalità, riducendo le qualità delle figure a relazioni meramente quantitative.

Le scienze naturali, le quali si aggirano intorno alle qualità delle cose, progrediscono veramente, quando possono ridurre le variazioni delle qualità a variazioni di quantità; perchè con questa riduzione esse partecipano alla esattezza delle scienze matematiche, ed assegnano leggi costanti, ossia costanti rapporti che corrono tra quelle qualità e le quantità corrispondenti.

Così, p. e., l'idrostatica, l'ottica, la termologia, l'acustica sono divenute scienze deduttive a misura che sono state ricomprese sotto le formole matematiche. Il vero ufficio della scienza, difatti, è il poter dedurre da un principio generale la determinazione de' casi particolari. Sapere è prevedere, diceva Augusto Comte; e non si può prevedere nulla intorno alle qualità, finchè non se ne prestabilisca la misura. Il suono, p. es., considerato come qualità sensibile non potrebbe assoggettarsi a leggi precise, ma considerato come moto oscillatorio sottostà alle leggi dinamiche: il progresso dell'acustica fu appunto l'aver conosciuto la relazione costante che correva tra la varia qualità del suono, e la varia quantità del moto.

CAPITOLO XXV.

DELLE SCIENZE DEDUTTIVE.

In che cosa consiste una scienza ?

Il sillogismo è la semplice forma, la prova n'è il principio; ma la scienza è qualcosaltro, è qualcosa di più.

Col sillogismo si sviluppa l'organismo intrinseco di un concetto; con la prova si assegna la spiegazione di un fatto, se ne trova la causa. La prova o si fonda su la percezione immediata della causa, o su l'ipotesi, che ne dava una spiegazione provvisoria, salvo l'obbligo di verificarla.

Le cause immediate però, anche conosciute, se bastano ad appagare lo spirito per un momento, non costituiscono la scienza. L' eclissi lunare, per tornare all' esempio di Aristotele, ha per causa l'interposizione della terra tra la luna ed il sole. La prova del fatto è data, la spiegazione del fenomeno è chiara; ma posso io prevedere quando succederà l'eclissi? Jeri sera la luna si è eclissata, ma gli astronomi ne avevano dato avviso da un mese fa. La vera scienza è cotesta; cotesta che prevede; e prevede, perchè deduce, perchè sa, cioè, la legge, secondo la quale gira la terra, e la luna; dimodochè può prestabilire con precisione in qual tempo succederà quell'incontro particolare, che fa proiettare su la luna l'ombra del nostro pianeta.

La scienza adunque deve ridurre le cause immediate dei fatti sotto una legge comune. Finchè queste cause rimangono sconnesse, finchè non sono legate insieme, la scienza non può nascere: le cause particolari in questa condizione di disgregamento rimangono, secondo la bella similitudine di Stuart Mill, come altrettanti pilastri, su cui non si sia ancora gittato l'arco che debba riunirli in un sol ponte.

La sperienza è certamente il primo fondamento della scienza, e noi ne faremo vedere l'importanza anche meglio nel seguente capitolo, ma la scienza sola è feconda di applicazioni: la sperienza chiarisce un fatto, l'induzione un gruppo di fatti; ma la scienza sola, coordinando questi risultati, e ricavandone le leggi generali, può prevedere la determinazione dei fatti futuri.

Finchè una scienza rimane puramente sperimentale, si può dire che sia in via di formazione, e che aspetti un ingegno vigoroso, che la sollevi a scienza deduttiva: tocca la perfezione soltanto nel divenir deduttiva.

Così, se la chimica rimane ancora a di nostri una scienza sperimentale, ciò proviene, secondo la giusta osservazione di Stuart Mill, perchè i singoli gruppi delle sue sperienze non si sono potuti raccogliere sotto una legge generale. In queste commessure consiste quella concatenazione scientifica, che suol dirsi pure sistema.

Gli acidi tingono in rosso i colori bleu vegetali; gli alcali li tingono in verde: si conosce la causa del vario coloramento, ma s'ignora il modo, come la causa opera per attuare questa conversione; ecco perchè non si è oltrepassata ancora la sfera della sperienza, e non si è attinta quella della scienza deduttiva.

Oggidi alcuni, frantendendo ed esagerando il valore della sperienza, levano a cielo le scienze sperimentali, e deridono le scienze deduttive: dalle cose anzidette appare vero il contrario, e Stuart Mill, non sospetto giudice, scrive nel suo Sistema di Logica deduttiva ed induttiva queste parole:

« Una scienza è sperimentale quando, a misura che si presenta un caso nuovo con caratteri particolari, essa ha bisogno di una nuova induzione: è deduttiva, quando può conchiudere sui casi nuovi, coordinandoli sotto le induzioni antiche ».

Quanto più dunque una scienza può accogliere sotto le sue leggi gruppi di particolari fatti, quanto più può determinarli senza bisogno di ricorrere a nuove induzioni, tanto più è perfetta. L'aver bisogno di ricorrere sempre alla speriencia è indizio di dubbiezza e d'imperfezione. Dopo che Galilei stabilì che nel moto libero i gravi percorrono spazii proporzionali ai quadrati de' tempi, niuno ha più bisogno di verificare per ogni singolo movimento la esattezza di questo rapporto.

Stabilite queste leggi, la scienza procede sussumendo i fatti particolari per mezzo del sillogismo; e li sussume provando che i fatti, avendo avuto quella data causa, vanno compresi sotto quella legge. Il suono è, per esempio, un fatto: la causa n'è il moto oscillatorio: le leggi del moto si applicano dunque al suono. Inoltre, non è moto il solo suono, ma il calore, la luce, e simili; dunque la termologia, l'ottica, del pari che l'acustica, sono comprese sotto la meccanica.

Ma la meccanica tratta le forze come quantità, dunque essa medesima è ricompresa sotto la matematica.

L'ideale della scienza, la meta ultima in cui potrebbe acquetarsi, sarebbe la riduzione di tutte le leggi in una legge unica e suprema, donde si potessero ricavare tutte le possibili applicazioni. Quanto maggior numero di fenomeni si riduce sotto leggi costanti; quanto maggior numero di leggi particolari si ricomprende in una sola formola, tanto più la scienza si approssima alla sua perfezione. I fenomeni irriducibili sono l'imperfezione delle singole scienze; le leggi particolari che rimangono nello stato d'indipendenza relativa segnano l'imperfezione di tutta la scienza umana.

A colmare queste due lacune servono l'esperienza, e l'induzione, che col loro assiduo lavoro mirano a cercare queste congiunture che ancora mancano, ed a preparare que' mate-

riali, che porgeranno occasione a qualche nuova e più ardita ipotesi. Gli sperimentatori sono i manovali, che aspettano l'architetto.

## CAPITOLO XXVI.

### OSSERVAZIONE, SPERIMENTO, INDUZIONE.

Come dalle prime sensazioni lo spirito si adergesse ai concetti universali, vedemmo nei primi capitoli di questo libro. Se non che quivi tenemmo d'occhio soltanto le funzioni psichiche che vi si richiedevano. Arrivati ora alla dimostrazione, abbiamo dovuto accorgerci che il mezzo termine del sillogismo dimostrativo o scientifico corrisponde alla causa reale. Ed eccoci nella necessità di dover ritornare sui nostri passi, e considerare quel medesimo processo non più per riguardo al soggetto, ma per riguardo all'oggetto; e non per riguardo all'oggetto indeterminato, come mero termine dell'attività nostra, ma all'oggetto differenziato con differenze reali, cioè con qualità naturali.

Ogni fenomeno naturale è colto dalla percezione sensibile come un gruppo di determinazioni fisiche caoticamente mescolate. Per prima cosa lo spirito, che ne vuole chiarire l'insieme, comincia a fermarsi, a tornarvi volontariamente sopra, a sgropparlo, ed a scernere gli elementi confusi che vi erano implicati. Questo sgroppamento è un'analisi, che piglia il nome di osservazione, in quantochè non distingue più i dati naturali dagli elementi puri prodotti dall'attività dello spirito; ma ordina i dati naturali medesimi, che prima aveva colti alla rinfusa.

L'osservazione non è dunque l'analisi degli atti del soggetto conoscitore, ma l'analisi dell'oggetto naturale. L'abi-

lità dell'osservatore si palesa nel discernere le circostanze più sfuggevoli, le loro gradazioni o sfumature più leggiere; senza frammischiarvi elementi estranei, o fantastici, e nello stesso tempo senza trascurare nulla di ciò che si trova implicato nel fatto. Guardo acuto, e sereno, cui nulla sfugga, e che nulla appanni: tal è l'attitudine precipua dell'osservare, la quale in parte è data da natura, in parte esercitata dalla educazione; ma ch'è impossibile di indirizzare con precetti astratti. Una lampada oscilla nel Duomo di Pisa: Galilei percepisce questo fatto, come molti altri l'avevano percepito; ma egli vi scorge l'isocronismo degli archi, e da questa osservazione scopre la legge del pendolo. Non è più la lampada che gli sta davanti, ma ogni corpo pensile in generale, che viene quasi specchiato in quel fatto particolare: il fenomeno di un momento si trasforma in un rapporto costante, in una legge.

Un giorno ad Haüy cade di mano un bel cristallo di spato calcareo, e si spezza; ed ei nell'osservarne i minuzzoli si accorge, che le loro faccette non corrispondono a quella del cristallo intero, e scopre le leggi dello sfaldamento, dette del *clivaggio* dalla parola inglese *cleavage*. Da quel giorno la cristallografia comincia a divenire una scienza. Ne'due casi citati, un unico fenomeno ha fatto correre la mente dei due scopritori difilato alla legge.

Questo passaggio però non è sempre così rapido: talvolta bisogna cercare questo rapporto costante attraverso di un viluppo di circostanze fugaci ed accidentali: l'investigazione riesce una vera caccia, come poeticamente la chiamava un nostro filosofo.

Difatti sovente il fatto non può essere immediatamente osservato: la natura, come il Proteo della favola, si ricusa di rispondere alle nostre domande; ed allora bisogna saper-

vela costringere. La riproduzione del fatto naturale in circostanze tali, che possa da noi venire osservato, si dice esperimento. Noi, in questo caso, non siamo gli autori del fatto: sono le forze naturali medesime che lo producono; ma le forze naturali sono da noi predisposte, raccostate, sforzate alla produzione. Per osservare l'elettrico, bisognerebbe aspettare che l'atmosfera in tempesta lo sprigionasse: noi facciamo meglio, lo produciamo artificialmente per mezzo della macchina elettrica. Evitiamo il pericolo, infreniamo la velocità: è il caso, che diceva Bacone, di variare le circostanze, per rendere o possibile, o almeno più facile l'osservazione. Qui si sono variate le circostanze per renderla più facile: ecco un altro caso, in cui, senza questa variazione, l'osservazione non sarebbe stata punto possibile. Vogliamo sapere quale sia il principio vivificante dell'aria: l'ossigeno e l'azoto separati uno dall'altro la natura non ha la cortesia di presentarceli; noi ne resteremmo all'oscuro. Ebbene: li dividiamo artificialmente: immergiamo un animale nell'ossigeno e vive; nell'azoto e muore. Noi abbiamo potuto osservare la causa della vivificazione dell'aria mercè di questa separazione: altrimenti, ci sarebbe stato impossibile. Ecco la forza dell'esperimento: le macchine ne sono il più efficace sussidio.

Più che gli sterili e noiosi precetti di Bacone, riescono profittevoli in questo genere gli esempi degli esperimenti fatti da quel grande osservatore che fu il Galilei. Si potrebbe con la semplice enumerazione delle sue esperienze distendere un lunghissimo capitolo, e qualcuno l'ha fatto; ma sarebbe superfluo, e temerario, perchè niuno saprebbe descriverle meglio di lui (1).

---

(1) Le opere del Galilei, gli Atti dell'Accademia del Cimento, le opere scientifiche del Redi, ed altre parecchie, specialmente

Tutte le macchine, di cui i naturalisti si servono, hanno questo ufficio appunto di riprodurre i fenomeni della natura, e di fissarli in servizio degli osservatori. Gl'istrumenti poi aiutano l'osservazione in altro modo, moltiplicando la virtù dei sensi.

Non sempre però i fatti o scoperti dall'osservatore, o riprodotti dallo sperimentatore rivelano precisamente il vero concetto loro, e ci vogliono più ampie indagini. Così a mo' d'esempio: peso un pezzo d'oro, e lo trovo diciannove volte più pesante dell'acqua: lo metto al fuoco, e si fonde a 32 gradi del pirometro di Veedgevood. Posso io ricavarne, che dunque tutt'i metalli hanno un peso specifico di 19,257; e che sono fusibili alla temperatura di 32 gradi? No; perchè questo peso specifico e questa fusibilità sono proprie dell'oro, non come metallo, ma come questo dato metallo particolare: sono, in altri termini, delle note, che competono bensì al concetto proprio dell'oro, non già al concetto generale di metallo.

Che non competano al metallo in generale, si pare da ciò, che l'argento, per esempio, ha una densità di 10 e mezzo circa, e che si fonde, se riscaldato al color rosso intenso; che il platino ha una densità di 21 e mezzo circa, e che non si fonde se non alla fiamma del cannello a gas ossidrogeno; e così vie via.

---

del secolo diciassettesimo, sono modelli mirabili in questo genere. La Logica delle scienze naturali s'impara meglio in questi libri, che nei pedanteschi precetti del *Nuovo Organo* di Bacone. Questi, difatti, con tutte le sue *instantiae*, di cui toccheremo nell'altro capitolo, accumulò precetti, e non fece nessuna scoperta: qualcuna delle fatte anzi impugnò, o non comprese. Riscontri il lettore l'ultimo capo del mio Telesio.

L'osservazione di un metallo solo non basta dunque a fissare il concetto del metallo: occorre il paragone di metalli diversi per rilevare quali note appartengono a ciascuno in proprio, e quali a tutti in comune.

Si potrebbe concludere, che sebbene differente la densità fra l'uno e l'altro metallo, s'accordino però tutti nell'essere più densi dell'acqua? Si credeva difatti così, finchè non si conobbero il potassio ed il sodio che ne sono più leggeri.

Si potrebbe similmente concludere, che, sebbene fondibili a temperature diverse, si trovino però tutti nello stato solido? Ma c'è il mercurio, che manca di solidità, e che non l'acquista se non a 40 gradi sotto zero.

Si potrebbe dire, che nota comune sia la duttilità, per la quale si lasciano assottigliare in fili minutissimi a traverso i fori della filiera? O la malleabilità, per la quale, o sotto i colpi del martello, o sotto la pressione del laminatoio, si lasciano distendere in lamine? Neppure, perchè alcuni sono fragili.

Dunque le note veramente comuni de' metalli rimangono ben poche, la conducibilità del calore e dell'elettrico, sebbene in varia misura; e la opacità, per la quale impediscono il passaggio della luce, e rilucono di un certo splendore speciale, che si dice metallico.

Questa mancanza di radunamento in note fondamentali toglie la possibilità di ogni deduzione scientifica, così in questo, come in altri parecchi concetti, di cui fa uso la Chimica. È questa mancanza appunto, che, secondo il Mill, la fa annoverare ancora tra le scienze meramente sperimentali.

L'induzione sola adunque può abilitarci alla formazione di concetti universali: la osservazione, o lo sperimento di un fatto particolare da soli non bastano.

Come proceda l'induzione a sceverare le note che appar-

tengono al fatto come particolare da quelle che gli compe-  
tono come manifestazione di alcun che di universale, vedre-  
mo appresso. Premettiamo intanto un breve riscontro tra  
l' induzione ed il sillogismo.

Quando Bacone, per discreditare il sillogismo, mise in  
rilievo la sua inutilità a scoprire gli assiomi medii, non disse  
nulla di nuovo, che Aristotele non avesse avvertito. Gli  
assiomi medii di Bacone, tenendo il luogo intermedio tra i  
fatti particolari, e gli assiomi universalissimi, corrispondo-  
no alla distinzione fatta da Aristotele tra i supremi princi-  
pii ed i proprii, come noi abbiamo osservato per lo innanzi.

Cotesti principii proprii, o concetti universali, anche per  
Aristotele, si acquistano per via della induzione. Il sillogi-  
smo, ei dice, muove dai concetti universali; dunque i con-  
cetti universali non si possono ottenere sillogizzando: rima-  
ne, che si acquistino per induzione (1). Più chiaro non si  
può parlare. Ed Aristotele al precetto accoppiò l' esempio,  
e ne' libri naturali, segnatamente nella Storia degli anima-  
li, ed anche ne' libri morali e politici si valse del processo  
induttivo. Che le sue induzioni siano state imperfette, quali  
si addicevano ai primordii del sapere scientifico; che non ab-  
bia egli conosciuto tutte le industrie, e le cautele di quel me-  
todo, è un altro conto; ma che non abbia compreso la prece-  
denza della induzione verso il sillogismo, è grosso sbaglio

---

(1) Cita un luogo degli Etici Nicomachèi, che dice quel che  
io ho esposto nel testo. È utile che il lettore se ne sinceri pienamente.

« *H* μὲν γὰρ οἱ ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῶν. *H* μὲν δὲ ἐπαγωγή ἀρχὴ  
ἔστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. Εἰσὶν ἄρα ἀρχαί  
ἐξ ἧν ὁ συλλογισμὸς, ὡν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς, ἐπαγωγή ἄρα v. lib. VI.  
cap. III.

storico, ripetuto anche da moderni, forse su l' autorità baconiana.

Aristotele conferma questa sentenza anche ne' Secondi Analitici, dove aggiunge, che nè c'è universale senza induzione, nè induzione senza senso: οὔτε γὰρ ἐκ τῶν καθόλου ἄνευ ἐπαγωγῆς, οὔτε δὲ ἐπαγωγῆς ἄνευ τῆς αἰσθήσεως» (1).

Ma in che consiste l' epagoge, o l' induzione per lui ?

L' induzione deve preparare il sillogismo: la funzione sillogistica consiste tutta nel mezzo termine; dunque l' induzione è intenta a scoprire questo mezzo termine.

Nel sillogismo il termine minore si rimena al maggiore per via del termine medio: nella induzione, si rimena il maggiore al medio per mezzo del termine minore.

Così, p. es., il sillogismo direbbe:

I metalli si fondono al fuoco,

Ma il piombo è metallo,

Dunque il piombo si fonda al fuoco.

L' induzione invece procederebbe così:

Il piombo, il platino, l'oro, il rame, e simili si fondono al fuoco; ma il piombo, il platino, l'oro, il rame, sono metalli; dunque i metalli si fondono al fuoco.

L' induzione apparisce qui come un sillogismo fatto nella terza figura; dove fa da mezzo termine il fatto particolare della fusione di alcuni dati metalli, per inferirne che dunque tutti i metalli si fondono.

Chi badi bene però, l' induzione non si può confondere con la terza figura sillogistica. In essa, come abbiamo avvertito, la conclusione è particolare: nella induzione invece non si conclude particolarmente, ma universalmente. Se concludesse particolarmente, non sarebbe punto conclusione, ma

---

(1) Secondi Analit. I, cap. XVIII.

riaccapitolazione di fatti enumerati, e quindi ripetizione inutile. Se invece di concludere nel caso da noi arrecato, che tutti i metalli si fondono al fuoco, andasse concluso soltanto, che dunque il piombo, il platino, l'oro, ed il rame sono metalli che si fondono al fuoco, conclusione non ce ne sarebbe punto: sarebbe ripetizione vacua delle due prime proposizioni.

Perchè ci fosse conclusione universale, l'enumerazione de' casi avrebbe dovuto essere completa; il che non può mai succedere dei fatti naturali, e può accadere soltanto nelle matematiche.

Il triangolo equilatero, l'isoscele, lo scaleno hanno la somma degli angoli uguali a due retti; dunque tutt' i triangoli hanno questa proprietà. La conclusione va, perchè i casi particolari esauriscono tutta quanta l'estensione del concetto generale di triangolo.

Questa specie d'induzione però, che si dice compiuta, ed esatta, oltrechè non è possibile, se non nelle scienze matematiche, non accresce in realtà le nostre conoscenze, ma le riassume, come direbbe Stuart Mill, in certe formole abbreviate.

L'induzione che accresce veramente il tesoro delle nostre cognizioni è quella che va più in là de' casi osservati, e sperimentati, e ci abilita a prevedere, che i casi avvenire saranno governati dalla medesima legge, che noi abbiamo visto verificarsi per lo passato.

Com' è possibile ciò ?

L'esperienza non può mai presentarci una serie compiuta: non si sono sperimentati mai tanti fatti, che altri nuovi non se ne possano ancora sperimentare. È una botte delle Danaidi, che per versarci che si faccia dell'acqua, non arriva a riempirsi. Ed intanto la scienza richiede un principio

comprensivo, universale che la ricomprenda tutta, che se ne impadronisca e la governi. Finchè la sperienza non è ricompresa così, scienza non ce n'è. Si ammucchiano particolari sopra particolari; se ne fa un gran registro: sta bene; ma se non si perviene ad organarli insieme, a ridurli in modo, che si possa coglierli con un'occhiata, si corre pericolo di imbrogliarvisi dentro.

Il difetto della sperienza è colmato dalla ragione. L'induzione, per essere utile non dev'essere compiuta; l'integrazione del processo induttivo è riservata ad una funzione superiore: il dippiù è supplito dalla ragione. Questo supplemento è l'analogia. I casi sperimentati, e coordinati per mezzo della induzione, non sono tutt'i casi possibili; ma le leggi della natura sono uniformi; dunque noi, fondati su questa uniformità, siamo in grado di prevedere il futuro.

Noi, siamo certi, p. es., che se altri pianeti si scopriranno, gireranno attorno al sole, descrivendo un'ellisse, secondo la legge di Keplero. Quest'anticipazione sul futuro è frutto non delle sperienze soltanto, ma di un principio superiore, che la ragione suggerisce, e che compie con l'analogia l'inevitabile lacuna della induzione. Troppo scarsa sarebbe la nostra scienza, se si riducesse alla semplice memoria delle nostre osservazioni.

Ma per fare cotesta integrazione occorrono due condizioni: una, che le leggi della natura siano uniformi, cioè che siano necessarie ed universali; l'altra, che il risultato della induzione esprima veramente una legge.

Perchè le leggi della natura devono essere uniformi? Quando l'induzione perviene a scoprire questa legge?

Ecco due domande, alle quali risponderemo ne' seguenti capitoli.

## CAPITOLO XXVII.

### UNIFORMITÀ DELLE LEGGI NATURALI.

L' uniformità delle leggi naturali è il presupposto indispensabile di ogni induzione, uno di quei principii comuni, che, secondo Aristotele, sono a capo di ogni processo dimostrativo.

Il sillogismo suppone i principii comuni, ed i proprii: i principii comuni si risolvono in quello che si dice principio di contraddizione: i principii proprii sono i concetti universali, che sono specificamente distinti uno dall'altro.

L' induzione forma i concetti universali, da cui parte il sillogismo: per formarli essa comincia dal senso. Tal è la dottrina di Aristotele.

Ora basta il senso solo? Ecco la domanda che facciamo noi per ammodernare la dottrina aristotelica.

Che non basti, l' abbiamo già visto a proposito dell' osservazione, e della esperienza.

Osservare è analizzare: sciogliere un fatto complesso nei fenomeni elementari; riferire ciascuno elemento alla sua propria causa. Una pallottolina di piombo cade; ma cade come piombo, o come grave in generale? Ecco il dubbio: si scioglie, facendo cadere anche una pallottolina di sughero. Il Galilei aveva osservato che la grandine minuta era caduta nello stesso tempo della grossa.

Inoltre: sperimentare è riprodurre il fatto naturale, riprodurlo in certe circostanze, con certe variazioni. C'è tutto intero un intreccio di paragoni tra le circostanze variate, e d'ipotesi su la causa plausibile delle variazioni.

Il senso è dunque insufficiente da solo: questo è evidente.

L'induzione oltrepassa l'osservazione semplice, e la semplice esperienza: essa dai fatti osservati, o sperimentati trasvola a quelli che non ha potuto, o non ha voluto osservare, nè sperimentare: chi le impenna le ali per far questo volo? Qual è questo principio comune, presupposto dalla induzione, e quindi non prodotto neppure da essa:

Aristotele nel ricerca, perciò la sua dottrina della induzione, sebbene accennata, rimane monca (1).

Veramente la critica filosofica a' tempi suoi non era trascinata tant' oltre, da impugnare la stabilità delle leggi naturali. Le obiezioni di Davide Hume contro la necessità del principio di causalità hanno messo i filosofi posteriori su l'avviso. Oggidì si domanda: una causa produce ora un

---

(1) Quando Aristotele parla de' principii comuni di ogni dimostrazione, li riassume tutti nel principio di contraddizione: non si può insieme affermare o negare una cosa: τὸ μὴ ἐνδέχασθαι ἄμα φάσαι καὶ ἀποφάναι.

Leibnitz distinse le verità necessarie, e le verità contingenti: quelle raccolte sotto il principio di contraddizione; queste ultime, perchè includevano la possibilità dell'opposto, sotto il principio di ragione sufficiente. Per gli avvenimenti che cominciano ad essere, la ragione sufficiente è la loro causa. Potevano non essere, ma per esistere hanno bisogno di una causa.

Il principio di causalità così concepito non isfuggì neppure ad Aristotele, il quale nel suo esempio dell'eclissi lunare, disse chiaro che l'assegnare la causa di quell'avvenimento, non importa che l'eclissi ci sia sempre; ma solo che quando ci sarà, avverrà per l'interposizione della terra tra il sole e la luna.

La domanda oggi è un'altra: perchè questa causa sarà costantemente collegata col suo effetto? Perchè ad ogni eclissi, io potrò dire senz'altre ricerche, che la terra si è interposta? Eppure l'induzione ha valore, perchè presuppone quella costanza. Di quel presupposto Aristotele non discorre.

effetto: su qual fondamento io inferisco, che nell'avvenire una causa simile produrrà un effetto altrettanto?

Non me lo dice la scienza, la quale presuppone la induzione: non me lo dice l'induzione, perchè essa stessa in tanto ha valore, in quanto questa uniformità del passato al futuro è già supposta: chi me lo dirà?

La scuola de' filosofi positivisti s'accorda nel riconoscere, che tutto il valore dell'induzione si fonda su la legge della causalità considerata come universale. Stuart Mill scrive così:

« Come noi abbiamo riconosciuto da principio, e come abbiám potuto vedere, più chiaramente nel seguito della nostra investigazione, la base di tutte queste operazioni logiche è la legge di causalità. La validità di tutt'i metodi induttivi dipende dalla supposizione, che ogni avvenimento, cioè il cominciamento di ogni fenomeno, deve avere una causa, un antecedente, di cui esso è invariabilmente ed incondizionatamente il conseguente » (1).

Ma non tutta la scuola è concorde nel determinare poi il valore e la origine di questa universalità che si attribuisce alla legge di causalità.

Stuart Mill la rimpicciolisce alle proporzioni della nostra esperienza, e dichiara temerario chi volesse allargarla alle ragioni stellari; nella stessa guisa, come se a quelle remote e sconosciute sfere altri volesse estendere il dominio delle leggi che governano i fenomeni del nostro pianeta.

Il Mill è il più rigoroso ed intrepido filosofo nella via, in cui si è messo. Tutto proviene dalla esperienza; dunque tutto è chiuso ne' limiti suoi: e valicarli sarebbe temerità.

Ma la causalità è, o no il fondamento della induzione?

---

(1) Sistema di Logica, lib. 3, cap. XXI.

Vero, risponde il Mill; ciò però non toglie che la causalità medesima non sia derivata per via d' induzione; ed ingegnosamente si studia di evitare il circolo, in cui si avvolge; ma non par di strigarsene.

Si fa l' induzione per fondar l' induzione, e non c' è circolo vizioso!

A me non par possibile, sia pure Stuart Mill che lo assicuri: pure anzi, ch' egli mettendo in un fascio la legge di causalità con le leggi fisiche, confonda l' ordine logico con l' ordine naturale. Imperocchè se si può concepire, che le forze naturali, fornite di altre proprietà, sarebbero state capaci di altro assetto, è impossibile però concepire, che le relazioni ideali si sarebbero altrimenti potuti aggiustare. Il pensiero che concepisse ciò, sarebbe suicida.

Herbert Spencer, mano coerente del Mill, intende la legge di causalità in altro modo, ed arriva fino a riconoscerla per una conoscenza *a priori*.

A farsi capace della dimostrazione dello Spencer è necessario prima uno schiarimento.

La causalità nella natura si manifesta come movimento: la sua legge, come legge del moto. Ora, perchè il moto cominci, o finisca; perchè cresca, o diminuisca in un corpo; occorre l' intervento di un altro corpo, occorre la sua azione. Nella natura c' è varia distribuzione di moto, ma la quantità di moto nel complesso si conserva la stessa: prima dell' urto, il moto era tutto nel corpo urtante, dopo dell' urto è distribuito tra l' urtante e l' urtato: ecco la dottrina newtoniana, ed ecco il fondamento della legge di causalità nella natura.

Se non che, v' ha de' casi dove il moto sembra quietare del tutto, come quando la resistenza del corpo urtato è uguale alla forza motrice del corpo urtante; che cosa avviene

allora del moto? Nè l'un corpo, nè l'altro si muove più: il moto non si conserva dunque sempre, ma c'è de' casi in cui si disperde.

A quest'obbiezione, oggidi, si risponde facilmente, avvertendo che il moto non è soltanto di traslazione, ma molecolare: la forza motrice, la quale non si palesa nel trasferire un corpo in un altro luogo, si converte in calore, ossia in movimento molecolare: il corpo non si muove, ma cresce di temperatura, e diviene più caldo. Si è calcolato perfino la quantità di questa conversione, e si è trovato che la stessa forza motrice, che si richiede a sollevare 425 chilogrammi di peso ad un metro di altezza, basta a riscaldare un chilogramma di acqua di un grado del termometro centigrado.

La trasformazione del moto nelle varie altre forze naturali ha convalidato l'ipotesi della conservazione della quantità del movimento.

Premesse queste notizie, ecco il ragionamento di Herbert Spencer.

« Lo spirito, ei dice, non può concepire, che la quantità totale di materia che esiste nell'universo sia diminuita, come non può concepire che sia aumentata. La nostra impotenza di concepire l'annullamento della materia è la conseguenza diretta della natura del pensiero. Il pensiero consiste nel cogliere le relazioni: ora relazioni non si può cogliere, nè quindi pensare, quando uno de' termini relativi è assente dalla coscienza; egli è dunque impossibile a concepire la distruzione della materia, com'è impossibile a concepire la sua creazione. L'indistruttibilità della materia diviene così una *conoscenza a priori* dell'ordine più elevato; essa non è già il *risultato di una lunga serie di sperienze*, che a poco a poco abbiano costituito un modo

definitivo del pensiero; essa è una *conoscenza data nella forma di tutte le sperienze* » (1).

Dopo aver ragionato così lo Spencer su la indistruttibilità della materia, visto che la materia ci si appalesa come una forza, ei trasporta il suo ragionamento ad inferire la indistruttibilità di essa forza.

« Per indistruttibilità della materia, ei dice, noi intendiamo in sostanza l'indistruttibilità della forza, per la quale la materia ci si rivela » (2).

Ecco dunque nella dottrina dello Spencer il contrapposto di quella di Stuart Mill.

La legge di causalità per Mill era ricavata per induzione; non si poteva applicare dunque più in là della nostra sperienza: per Herbert Spencer, essa è ricavata dalla essenza stessa del nostro pensiero, è una *conoscenza a priori*, si trova nella *forma* di tutte le sperienze; è impossibile di concepire il contrario; non può essere il risultato di una lunga serie di sperienze. Che cosa si trova nella teorica dello Spencer, che non si trovi pure in quella di Emanuele Kant?

Una sola cosa si trova dippiù, ed è un presupposto gratuito: si trova, che dalla impossibilità di concepire l'annullamento della materia, l'illustre filosofo inglese inferisce, che dunque la quantità della materia è la stessa sempre. Questa conseguenza non deriva dalle premesse: dato il pensiero, e dato che esso implichi necessariamente la relazione alla materia, ne consegue l'esistenza della materia, non già una data quantità di materia, nè più, nè meno: potrebbe conservarsi quantitativamente la stessa, ma tal conservazione non è una conseguenza rigorosa del ragionamento fatto.

---

(1) Primi Principii.

(2) Op. cit.

Desidero che i giovani acquistino una notizia chiara delle controversie che oggidì si agitano, e delle nuove soluzioni che si sono tentate de' sempre rinnovantisi problemi filosofici; nè è loro lecito d'ignorare quelle della filosofia positiva, che va per la maggiore, e che per certi rispetti ha portato innegabili vantaggi. Ma se il bene si deve accettare da ogni lato che ci provenga, bisogna però guardarsi dalle cieche accettazioni, e dai leggeri entusiasmi.

Tornando a noi, la moderna filosofia inglese ha riconosciuto più che ogni altra forse l'importanza della induzione; s'è accorta, che senza assodare la legge di causalità, il suo fondamento scientifico vacilla; ma, gira e rigira, con Stuart Mill essa è tornata, o giù di lì, allo scetticismo di Davide Hume; con Herbert Spencer, alla soluzione critica di Emanuele Kant.

Della soluzione di Alessandro Bain abbiamo già discorso, nè accade ripetere le cose dette. Per lui la *uniformità della natura* è un postulato: l'induzione vi si appoggia sopra, presupponendolo: di mano in mano che ne verifica la riconferma sperimentale, vi si adagia meglio. Stoltezza però sarebbe il tentarne una dimostrazione: un provvido istinto della natura ci spinge ad ammetterlo; e senza il suo soccorso noi non potremmo muovere un passo, e ci avvolgeremmo in un labirinto senza uscita. Alessandro Bain è, come direbbe Dante, per disperazion fatto sicuro: la dimostrazione dello Spencer gli sa di *a priori*, ed ogni buon positivista deve guardarsene; il circolo del Mill non lo appaga meglio, e si gitta in braccio della provvidenza della natura: partito non nuovo neppure, perchè usato già il secolo passato dallo scozzese Tommaso Reid (1).

---

(1) Logica Deduttiva ed Induttiva, pag. 400.

Ed ecco delineate per sommi capi le soluzioni della filosofia positiva: ora aggiungiamo poche osservazioni, che, fatte sparsamente, hanno mestieri di essere rinfrescate nella memoria.

La legge di causalità, ogni legge in generale si pensa come necessaria: è la sola attività del pensiero, che pensa la necessità: cercarla nella natura, per mezzo della esperienza, per via della induzione, è tempo perduto: l'induzione stessa la presuppone. Questa però ha un compito suo proprio, quello cioè di trovare le condizioni, nelle quali è lecito allo spirito di pensare qualcosa come necessaria, benché questo qualcosa sia nella natura. Come vi si adoperi, vedremo nell'altro capitolo; ma cercare fuori del pensiero il fondamento primo della necessità, sarebbe come chi volesse cercare i colori fuori dell'occhio.

Però corre un gran divario tra la legge stessa della causalità, e le condizioni di fatto nelle quali essa si attua. La legge di causalità è necessaria assolutamente: lo spirito deve pensare ogni effetto connesso con la causa. Ma qual è la causa reale di questo dato effetto? Qual è la guisa del nascimento? O in altri termini: qual è la maniera, la legge, secondo cui questa data causa reale produrrà questo dato effetto? Questa seconda parte del problema, la ricerca cioè della causa reale, e la ricerca della legge reale non si possono confondere con la prima parte, con la legge di causalità, come legge logica. Tra questi due aspetti del problema c'è nondimeno una stretta connessione: noi non cercheremmo la legge, se non pensassimo che una legge ci dev'essere: non ne cercheremmo, perchè non ne sospetteremmo neppure la possibilità. L'esigenza di una legge nella natura è un'anticipazione della ragione. È dunque un istinto naturale, come vuole il Bain? Neppure: noi non abbiamo

trattato ancora dell'istinto, e perciò non possiamo additare l'inconveniente di questo disperato rifugio: possiamo tutta via assegnare una differenza, che può essere capita fin da ora, dicendo che l'istinto è cieco, e la ragione è conscia di se.

Certo, stando alle cose testè discorse, noi possiamo concepire che nelle regioni siderali le qualità della materia potrebbero variare, e con esse variare le leggi della causalità fisica; ma in nessuna remota nebulosa ci è dato pensare che manchi, o che si alteri la legge stessa del pensiero. Nella natura c'è una parte contingente, variabile, accidentale, che noi possiamo quindi concepire altrimenti: nelle relazioni logiche il concepirne l'opposto è assolutamente impossibile. Stuart Mill non mette in rilievo questa differenza, e confonde la legge di causalità, logicamente considerata, con questa legge, in quanto fisicamente attuata.

A discernere quale si debba chiamare causa nella natura delle cose, non piccolo lume han dato però le assennate osservazioni del Mill; e noi ne tenghiamo conto qui, perchè fanno al proposito che stiamo trattando.

L'effetto proviene dall'attività della causa, dunque vien dietro a lei: la causa dee cercarsi perciò tra gli antecedenti dell'effetto.

Ma non ogni antecedente è causa. Gli antichi annoveravano tra i sofismi questo: *Post hoc, ergo propter hoc*. Prima ci fu un eclissi, poi seguì un terremoto; dunque l'eclissi fu causa del terremoto. Così ragionano i popoli incolti, e i bambini, ed i volghi in generale, anche a di nostri; specialmente se si tratta di avvenimenti insoliti che danno nell'occhio, e colpiscono più la fantasia.

Bisogna quindi che l'antecedente sia invariabile, che si accompagni cioè costantemente con l'effetto.

Ma ciò non basta neppure: un esempio quotidiano ce ne fa capaci, l'alternarsi del giorno e della notte: l'accompagnamento è invariabile, nè intanto l'oscurità della notte può dirsi causa della luce del giorno; o viceversa. I popoli primitivi fecero, con la loro fantasia mitopeica, or la notte madre, o causa delle cose; or Giove, o l'aere luminoso, padre, per la medesima ragione. La causa del giorno e della notte intanto consiste nella luce che si diffonde dal sole, e nella rotazione della terra.

Per queste riflessioni il Mill, a determinare il concetto di causa fisica, richiede non solo ch'essa sia un antecedente invariabile, ma un antecedente incondizionato ancora.

Quale sia il significato di quest'aggiunta, vedremo nei seguenti capitoli; ed intanto ci piace di avvertire, che Aristotele n'ebbe sentore, quando distinse il sillogismo che ha per termine medio la causa da quello che ha un segno, o una nota, e che non chiamò neppure sillogismo, ma entimema (1).

Il segno, difatti, per lui s'accompagna semplicemente con l'effetto, ma non lo produce: così il pallore è segno (*σημείον*) della gravidanza. Che se questo segno ha una certezza tale, che fa grandemente probabile l'effetto, allora, secondo Aristotele, si chiama temmirio (*τεκμήριον*); e l'entimema, che vi si fonda, s'accosta al sillogismo. Così dal vedere una don-

---

(1) Nell'Organo di Aristotele l'entimema non ha lo stesso significato, che ha oggidì: quivi è un argomento, che conchiude da un segno, che fa probabile la conseguenza.

« Ἐντίμμεμα μὲν οὖν ἐστὶ συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων » (Primi Analitici, cap. XXIX, lib. 2.

In altri termini l'entimema aristotelico non tace soltanto la maggiore, ma non l'ha punto; e si fonda sopra un indizio più o meno probabile.

na che ha del latte s' inferisce che abbia partorito. Ma nè il segno, nè il temmirio sono da Aristotele confusi con la vera causa.

### CAPITOLO XXVIII.

#### L'INDUZIONE NELL'ORGANO DI ARISTOTELE E NEL NUOVO ORGANNO DI BACONE.

Su l' ufficio dell' induzione non c'è stata mai difficoltà a definirlo: anche oggidì noi potremmo chiamare l' induzione, come la chiamò Aristotele, una progressione dai particolari verso l' universale: « ἐπαγωγή δέ ἡ ἀπό τῶν κατ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ κατὰλου ἔφοδος ».

Il punto sta a scorgere i passi di questo cammino, ed a stabilire in qual guisa attraverso i casi particolari si possa raccogliere l' elemento costante ed universale. Ha Aristotele intraveduto il congegno di questo processo?

Non si può già pretendere in questi primi cominciamenti, che tutte le industrie, e quasi le astuzie dello indurre gli siano state chiare; ma che il modo del procedere gli sia stato noto, è innegabile.

Nel primo libro de' Topici, discorrendo degli istrumenti d' invenzione sì pel sillogismo, come per l' induzione, egli annovera, tra gli altri, questi due: trovare le differenze (*διαφορὰς εὑρεῖν*), e por mente alle similitudini (*ἢ τοῦ ὁμοίου σχέσις*). Ed avverte che delle cose comprese nello stesso genere bisogna investigare le differenze, come delle cose appartenenti a genere diverso, le simiglianze.

Il fine è di sceverare l' accidente da ciò ch' è sostanziale, perchè come abbiamo notato soventi, per Aristotele l' induzione aveva di mira la formazione de' concetti universali.

Certo queste linee sono lontane dalla perfezione del me-

todo induttivo; nè Aristotele fece per esso ciò che aveva fatto per le altre parti della Logica, specialmente per la dottrina delle proposizioni, e del sillogismo; ma le linee tracciate da lui sono esatte, nè disviano dallo scopo dell'investigazione induttiva.

Bacone volle contrapporre il nuovo Organo al vecchio Organo di Aristotele; e trasandato affatto il sillogismo, volse tutto il suo studio all' induzione; in lei ripose le speranze della scienza futura (1).

Il nuovo Organo è diviso in due parti: nella prima combatte i presupposti tradizionali, o ereditati dalla natura: nella seconda, distrutti i pregiudizii, o gl'idoli, s'ingegna di fissare le norme dell' induzione.

Quest' idoli, a cui muove guerra, sono, a parer suo, quattro: *idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri*.

Della tribù si dicono, nel suo gergo, gl'idoli insiti alla natura umana in generale: dall' antro, o dalla spelonca, quelli proprii dell'individuo: del ferro, quelli che attingiamo dal commercio con gli altri uomini: del teatro finalmente, quelli che impariamo a scuola.

La polemica di Bacon e s'indirizza a preferenza contro di Aristotele, e della dottrina logica, invalsa in tutte le scuole.

« Logica quae in abusu est. . . magis damnosa, quam utilis ».

« Syllogismus ad principia scientiarum non adhibetur, ad

---

(1) Francesco Bacon nacque a Londra il 25 gennaio 1561: fu Gran Cancelliere d'Inghilterra, circostanza favorevole a far più presto conoscere la sua riforma logica; morì l'anno 1626. Le ultime parole che scrisse, quando fu colto dalla morte, furono queste, con cui annunziava ad un amico una certa sua speranza: « la speranza è riuscita ».

media axiomata frustra adhibetur, cum sit subtilitati naturae longe impar. Assensum itaque constringit, non res ».

« Syllogismus ex propositionibus constat, propositiones ex verbis, verba notionum tesserae sunt ».

« Itaque spes est una in *inductione* vera (1) ».

L'abuso del sillogismo nelle scuole c'era davvero: Aristotele però non aveva mai preteso di costringere le cose mediante di esso: egli aveva anzi accuratamente distinto il sillogismo che costringe l'assenso della dimostrazione che assegna la causa.

Nè più fondata è l'altra accusa di essersi voluto col mezzo del sillogismo procurare gli assiomi medii, cioè i principii proprii delle scienze, quelli che stanno tra i fatti particolari e gli assiomi universalissimi. Aristotele aveva anzi dichiarato, che la scienza dee muovere dai principii proprii, e che quindi essi debbono essere trovati per via d'induzione. Bacone non aveva dovuto studiare bene l'*Organo* di Aristotele, perchè altrimenti avrebbe trovato in esso e l'importanza attribuita da Aristotele ai suoi *axiomata media*, e la loro origine induttiva, precisamente com'egli desiderava.

Queste brevi osservazioni bastano a correggere un errore comunemente ripetuto intorno alla Logica aristotelica, ed alla riforma baconiana.

Bacone fa all'induzione più larga parte, che non Aristotele, nella Logica: questo è vero. Vero è altresì, che della induzione sono descritti nel Nuovo *Organo* tutt' i tentativi, e i tentennamenti, e gli artifici, sebbene non senza una nomenclatura bizzarra, e una certa confusione di precetti.

Rimangono però chiari i seguenti concetti.

---

(1) Nov. Org. Aph. XII, XIII, XIV.

La scienza consiste nella interpretazione della natura: la chiave con cui si disserrano gli arcani naturali è appunto l'induzione: *inductio clavis interpretationis*. Ma l'induzione per raggiungere questo fine dev'essere vera e legittima: non è tale l'enumerazione semplice de' fatti osservati, perchè non abilita la mente ad uscire dall'angustia de'sensi.

« *Inductio, quae procedit per enumerationem simplicem, res puerilis est* » (1).

Ma qual è l'induzione vera per lui?

Quella che deve scernere la natura vera delle cose, rigettando ed escludendo ciò che vi è accidentalmente congiunto: « *naturam separare debet per reiectiones et exclusiones debitas* ».

Essa induzione ci aiuta non solo a trovare quei tali assiomi medii, o leggi intermedie, ma a formarci le nozioni, *ad notiones terminandas*. Divisamento che collima appunto con l'ufficio che Aristotele attribuiva alla induzione (2).

Nel particolareggiare l'andamento della induzione il filosofo inglese, nella seconda parte del Nuovo Organo, raccoglie innumerevoli precetti, ed esempi, di cui in Aristotele non è più vestigio alcuno. Questa è la sua novità; ma in questa non è tutto argento di coppella. Noi diamo un saggio della sua nomenclatura, poi accenneremo la parte più felicemente indovinata della sua metodologia induttiva.

Bisogna raccogliere tutt'i casi appartenenti all'induzione che si vuol istituire. Questi casi, o esempi, o fatti, o sperimenti, ei li chiama con un vocabolo solo *instantiae*, traducendo l'inglese *instances*. E le istanze sono per lui di molte

---

(1) Nov. Org. CV.

(2) Aristotele nel I. lib. de' Topici dice: *τῆ καθ' ἕκαστα ἐπι τῶν ὁμοίων ἐπαγωγή τὸ καθόλου ἀξιῶμεν ἐπάγειν* ».

maniere, manifeste, occulte, migranti, collettive, di accompagnamento, di alleanza, e via dicendo.

In questa selva selvaggia meritano di essere rilevate le istanze solitarie, che presentano il fatto scevro di ogni mistura, che potesse accennare ad altre cause: le istanze negative, che col contrasto additano meglio la causa propria di un fenomeno: le prerogative, che accennano dritto alla loro provenienza; e finalmente quella detta *argumentum crucis*, che, mentre si sta sospesi fra due spiegazioni opposte, arreca tanta forza, da farci risolvere per una, che si mostra la vera (1).

Nella faraggine dei precetti baconiani, questi ultimi sono i più calzanti. Se non che, nella induzione il precetto conta poco, anzi esso è calcato su qualche induzione già fatta e riuscita: il difficile sta nel fare, e questo non s' impara a scuola. Più utile ad aprir la mente su gli accorgimenti di questo metodo riesce la lettura de' dialoghi galileiani, che non tutte le Logiche inventive scritte dal Nuovo Organo di Bacone a questa parte. La loro utilità difatti riesce più negli esempi delle scoperte fatte, che non ne' precetti foggianti dipoi. I precetti a me, in questo caso, sembrano come le profezie che si fanno ad evento compiuto. Ad ogni modo, nel seguente capitolo, descriveremo questi varii processi, come sono stati ordinati e descritti dai moderni Logici, specialmente da Stuart Mill.

---

(1) In questo nome singolare, ch'è divenuto quasi proverbiale, perchè nei nostri discorsi, volendo esprimere un argomento risolutivo, diciamo: ecco qua l' *argumentum crucis*, ecco che cosa scrive Bacone:

« . . . *Instantias crucis, translato vocabulo a crucibus quae ercetas in biviis, indicant et signant viarum separationes* ». Nov. Org. XXXVI.

## CAPITOLO XXIX.

### DEI QUATTRO METODI DI RICERCA SPERIMENTALE.

La ricerca induttiva può avere due fini, o di trovare la causa; o, se la causa è già nota, di trovare la guisa come la causa produce il suo effetto, vale a dire la legge della produzione. Ciò non toglie, che i due fini possano talora andare di conserva.

Che cosa s'intende per causa fisica? Un avvenimento che precede un altro: che lo precede invariabilmente; che lo precede incondizionatamente.

La precedenza è necessaria, quando anche talvolta possa non apparire per la rapidità della produzione.

Se la precedenza manca, i due avvenimenti possono bensì essere effetti collaterali di una medesima causa; ma non saranno una causa dell'altro. Il lampo ed il tuono, per esempio, sono entrambi effetto dello elettricismo, uno che si manifesta alla vista, l'altro allo udito; ma uno non è causa dell'altro.

La precedenza dev'essere invariabile: se succede una volta soltanto, o anche più volte, ma manca la costanza, non si può stabilire rapporto di causalità. Whitfiel attribuisce la causa di una grossa grandine che lo assalì per via al non esser lui andato a predicare in una città. Aristotele chiamava questa fallace inferenza *τὸ μὴ αἰτιὸν ὡς αἰτιὸν τισίναι*, cioè la non causa ritenuta per causa; il che corrisponde al *post hoc, ergo propter hoc* delle Scuole.

Finalmente la precedenza dev'essere incondizionata; dimodochè se si può invertire l'ordine della successione, manca il rapporto causale. Così sebbene la notte preceda il gior-

no, invariabilmente, pure perchè alla sua volta il giorno si può dire altresì che preceda la notte, causalità non c'è.

Ricordate queste nozioni, che sono state sviluppate per lo innanzi, procediamo a fissare le norme delle varie maniere d'indurre.

Il primo metodo si dice di concordanza: il canone su cui si fonda, come vien formolato da Stuart Mill, è il seguente.

Se due casi o più del fenomeno, oggetto della ricerca, hanno solamente una circostanza di comune, questa circostanza appunto, in cui tutt'i casi concordano, è la causa del fenomeno.

E qui si noti bene, che se si procede dalla cognizione della causa a rintracciare l'effetto, il canone conserva lo stesso valore, e la circostanza comune verificatasi in casi diversi sarà alla sua volta l'effetto.

Questo metodo è il più ovvio, ed è quello di cui ci serviamo nella vita quotidiana.

Il secondo metodo è l'opposto del primo, ed è detto metodo di differenza, e si fonda sul seguente canone.

Se un caso, in cui si presenta un fenomeno, ed un altro in cui non si presenta, hanno tutte le circostanze comuni salvo una sola, che si presenta soltanto nel primo caso; questa circostanza appunto è la causa, o l'effetto del fenomeno; o almeno n'è parte indispensabile.

Ecco un esempio molto semplice del metodo di concordanza, del quale si potrebbero arrecare moltissimi.

I corpi solidi, benchè di una varietà prodigiosa, si trasformano in liquidi: i liquidi, altrettanto svariati, si convertono in gas. La sola circostanza, che hanno in comune in tanta varietà, è l'intervento del calore; dunque, induciamo noi, il calore è causa di questa conversione.

Per l'opposto, volendo chiarire il metodo di differenza,

se noi osserviamo l'acqua ed il ghiaccio, e notiamo che tra essi altro di vario non c'è, salvo la differenza di temperatura; sicchè abbassando la temperatura dell'acqua a quattro gradi sotto zero, essa si rappiglia in ghiaccio; e viceversa sollevando la temperatura del ghiaccio a qualche grado sopra zero, esso si scioglie in acqua; noi abbiamo tutto il dritto d'indurre, che la causa dell'un fenomeno e dell'altro è la varia temperatura del calore.

I due precedenti metodi hanno un fondamento comune, ed è l'eliminazione, o come diceva Bacone, l'esclusione di alcune circostanze che possono impedire la scoperta della vera causa. Se non che il metodo di concordanza elimina tutte le circostanze diverse, che non sono collegate al fenomeno, e si attiene alla unica circostanza che hanno in comune: il metodo di differenza fa tutto il contrario: elimina le circostanze comuni, e si appiglia a quella che con la sua diversità determina appunto il nuovo fenomeno.

Il metodo di concordanza si fonda su questo criterio: ogni circostanza che può essere eliminata non ha nulla da fare col fenomeno, di cui si sta investigando: il metodo di differenza su quest'altro criterio, che collima col primo: ogni circostanza, che non può essere eliminata, è collegata causalmente col fenomeno.

Guardiamo ora gli altri due metodi, detti uno dei residui, l'altro delle variazioni concomitanti.

Il metodo de' residui si fonda sul seguente canone:

Sottraete da un fenomeno la parte che, per induzioni precedenti, si sa esser effetto di certi dati antecedenti; ed il residuo del fenomeno sarà l'effetto dell'antecedente che rimane.

È una vera sottrazione, la quale può aver luogo, quando nel fenomeno complesso abbiano parte alcune cause già

note, ed altre ancora ignote; e quando sia possibile fare l'esclusione e l'isolamento, che siffatta esperienza richiede.

Ci sono, difatti, certe cause naturali che per la loro permanenza non si possono escludere: in tal caso, bisogna ingegnarsi di renderle inefficaci.

Ecco, anzi tutto, un esempio del metodo de' residui, che Herschel chiamava del *residual phenomenon*.

Arago osservò che un ago magnetico sospeso ad un filo di seta cessava di vibrare più presto, se era sospeso sopra un piattello di rame; men presto, se il piattello si sottraeva: fatta la sottrazione, si attribuì al rame una influenza ritardatrice. Da questa osservazione si originò la scoperta della elettricità magnetica.

Tutti sanno che le anomalie avvertite nei movimenti di Urano indussero Leverrier alle osservazioni, onde scoperse il pianeta di Nettuno. Le perturbazioni di Urano erano un fenomeno residuo, che non si poteva spiegare con le sole cause note, da cui dipendeva il suo movimento normale.

Di molte scoperte si è arricchita la Chimica, guidata da questo criterio. Arfwedson scoprì il litio, accorgendosi di un eccesso di peso nel solfato prodotto da una piccola porzione di ciò che credeva magnesia, presente in un minerale da lui analizzato.

A questo proposito nota perciò con molto accorgimento l'Herschel, che i piccioli residui concentrati di grandi operazioni sono quasi sicuramente i ripostigli di nuovi ingredienti chimici, loda il Glauber di aver esaminato ciò che tutti gli altri gettavano via.

Ma come si fa ad eliminare le cause permanenti della natura?

Ecco la difficoltà vera di questo metodo. Talvolta ci si riesce, studiandosi di renderle inefficaci: così, p. es., la

vicinanza di una montagna turba le oscillazioni del pendolo: ebbene, lo allontaniamo tanto, finchè l'azione della montagna si renda insensibile. Paragonando di poi le due oscillazioni diverse, possiamo indurre la misura della influenza, che vi esercitava la montagna vicina.

E fin qui sta bene; ma come si fa, se la causa non si può in nessun modo escludere?

Noi possiamo allontanarci dalla montagna, ma possiamo allontanare l'influenza della terra, del calore, e di simili cause che si trovano da per tutto? Ogni ricerca sarà dunque interdetta, quando richiegga la esclusione di simili agenti?

A questo inconveniente soccorre un quarto metodo, detto delle variazioni concomitanti. Quando non possiamo escludere del tutto l'agente, noi ne modifichiamo l'azione, e notando se a questa modificazione della causa corrisponde un'altrettale modificazione nell'effetto, noi possiamo stabilire tra l'una e l'altro una vera relazione causale.

Il canone, su cui si fonda esso metodo, è il seguente.

Un fenomeno che varia di una certa maniera, tutte le volte che un altro fenomeno varia della stessa maniera, è o una causa, o un effetto di questo fenomeno, o vi è legato con qualche rapporto di causalità.

Noi vogliamo trovare il nesso tra l'influsso della luna e la marea: non possiamo levar di mezzo la luna per vedere, se la marea, in sua assenza, cesserebbe; ma notiamo, che la marea monta, o cala secondo la varia postura, in cui la luna si trova verso la terra; ed inferiamo che i due fenomeni sono legati con un rapporto di causalità.

Non possiamo espellere dai corpi il calore; ma variando la temperatura troviamo una costante variazione altresì nel volume di essi; sicchè ne concludiamo che la espansione

o la contrazione de' corpi è in corrispondenza con l'aumento o con la diminuzione del calore.

Il fenomeno della dilatazione, che il calore produce, diede a Cornelio Drebell l'appiglio di misurare la prima volta i gradi del calore, costruendo il termometro.

Ed ecco chiarite con esempi abbastanza facili le quattro diverse maniere di procedere nella investigazione delle cause naturali.

Che se si volesse veder l'applicazione di tutt'e quattro i metodi anzidetti, si potrebbe ricorrere alla investigazione della causa della rugiada, fatta la prima volta dal dottor Wells, e poi riportata come esempio evidente del processo induttivo da Herschel, da Stuart Mill, e da Bain: tanto è calzante, ed atto a far concepire esattamente l'andamento di queste ricerche.

Che cosa è la rugiada?

Primieramente bisogna distinguerla dalla pioggia, e dalla umidità che arreca la nebbia: è dunque una spontanea comparsa della umidità sopra sostanze esposte a ciel sereno, senza che dal cielo sia piovuta umidità di sorta.

Quando succede questo fenomeno? Di notte. — Perché? perchè la notte è più fredda del giorno. — Ha altri fenomeni somiglianti, con cui possa avere una certa relazione? Sì: per esempio, se si soffia sopra un metallo liscio, il vapore si condensa: se si riempie un bicchiere di acqua fresca in una giornata calda, attorno attorno vi si genera una umidità consimile: se una subita pioggia o grandine raffredda l'aria esterna, su' vetri delle finestre, dalla parte interna, si produce alcun che di simile.

Dal riscontro, e dalla concordanza di questo fenomeno, prodotto sempre dal freddo, noi inferiamo che questo sia la causa della rugiada.

Se vogliamo accertarcene, basta misurare col termometro la temperatura dell'erba umida di rugiada, e quella dell'aria sovrastante, e si troverà che la prima è più fredda dell'altra.

Assodata la circostanza invariabile, che la rugiada si accompagna sempre col freddo, si va più avanti: quale di questi due fenomeni è la causa, e quale l'effetto: è il freddo che produce la rugiada o viceversa?

Si spongano a cielo aperto un vetro liscio, ed un metallo liscio; il vetro ch'è cattivo conduttore del calore, avrà maggior copia di rugiada del metallo ch'è buon conduttore: il che proviene dal perchè il buon conduttore reintegra prontamente il calore perduto, e quindi ritarda l'apparizione della rugiada, mentre il cattivo conduttore, non rifacendosi così presto della perdita di calore subita, risente prima il contatto della superficie raffreddata. La rugiada è dunque effetto non causa del freddo.

Ma perchè non sempre il raffreddamento del suolo produce la rugiada? Perchè questo fenomeno non ha luogo in una notte nuvolosa?

« Perchè le nuvole operano come cause oppponenti, col restituire tutto o in gran parte il calore radiato via, il quale non può veramente fuggire senza essere reintegrato, se non per via d'aperture nello spazio infinito ».

Così l'Herschel spiega questa ultima condizione, cioè la serenità del cielo; dimodochè la causa della rugiada, rimane riferita alla radiazione del calore, ed alla condensazione del vapore per via del freddo: la serenità è richiesta come sgombramento di un ostacolo, qual erano le nuvole.

Investigate così le cause produttrici della rugiada, non avremmo del fenomeno una cognizione veramente scientifica, senza ricondurre quelle alle leggi dell'irraggiamento e

della conduttibilità del calore. Rimenandole alle leggi indicate, secondo le ricerche di John Leslie, noi sappiamo che la quantità di rugiada è in ragione inversa della conducibilità calorifera de' corpi: quanto meno ei sono conduttori, di tanto maggior quantità di rugiada sono irrorati. E per contrario, essa quantità è in ragion diretta dell'irraggiamento, onde più irrorate sono le superficie, che raggian meglio il calore.

Componendo le due ragioni anzidette, noi possiamo stabilire, che la quantità della rugiada è in ragion composta della inversa della conducibilità, e della diretta dell'irraggiamento del calore. Così non solo avremo saputo la causa della rugiada, ma il modo della sua produzione. Questa cognizione piena risulta dalla ricerca sperimentale della causa e dalla applicazione della legge che governa essa causa nella sua produzione. Il processo induttivo ed il deduttivo si danno la mano, sebbene l'applicazione della legge, che si fa per via di deduzione, presupponga induzioni anteriori, in virtù delle quali si è potuta la legge fissare. La scienza induttiva adunque tanto più si perfeziona, quanto maggior numero di induzioni può raccogliere in un'induzione superiore. Le induzioni inferiori raccolgono le osservazioni e le sperienze, e sono esse poi ricomprese sotto una legge più generale: le *membra disiecta* si vanno ricomponendo lentamente, giuntura per giuntura, fino ad integrarsi nel vivo organismo della scienza.

## CAPITOLO XXX.

### DELLA INVESTIGAZIONE DEI FATTI UMANI.

Una gran divisione si può fare di tutti quanti i fenomeni che appariscono al mondo; in una serie schierando quelli che sono prodotti dalle cause naturali, in un'altra quelli che sono fattura nostra.

Parecchie differenze li distinguono; la principale, quella che fa al caso nostro, è questa, che i fatti naturali si riproducono puntualmente gli stessi, ed anche da noi possono in gran parte essere artificialmente riprodotti; mentre i fatti umani passano rapidamente, nè possono per modo alcuno esattamente rinnovellarsi. Vale per essi tutti quanti ciò che il poeta latino diceva della parola: *nescit vox missa reverti*. Onde nella investigazione delle cause naturali, il fatto è colto immediatamente dalla percezione, e raro succede, che si debbano istituire ricerche per rintracciarlo: nella investigazione delle cause umane bisogna per forza premettere l'assodamento del fatto stesso. La doppia dimostrazione che distinse Aristotele, una che prova il *τό ὄν*, l'altra che prova il *τό δέον*, qui è necessaria quasi sempre: solo dopo assicurata l'esistenza del fatto, si può procedere ragionevolmente ad escogitarne il perchè.

In tempi, in cui lo spirito umano non era ben desto, anche nelle scienze naturali si fantasticarono cause di effetti immaginari, ma oggi il caso del *dente d'oro* non sarebbe più possibile.

Corse voce, il secolo diciassettesimo, che una bambina fosse nata, a cui era venuto su un dente d'oro: i dotti del tempo si misero a studiare col più lodevole zelo per rin-

tracciarne la causa. Avvenne una nobile gara di spiegazioni, una più ingegnosa dell'altra: niuno badò a verificare se il dente era poi veramente d'oro; sicchè quando le loro polemiche erano sul meglio, il dente fu trovato del più lucido osso, che avesse mai adornato la bocca di una bambina.

Nei fatti umani i casi del dente d'oro sono più frequenti, possibili anche oggidì: ci vuol dunque più cautela. Ed intanto, proprio per questi fatti il più delle volte necessita rimettersene alla fede altrui.

Se ciascuno di noi volesse chiudersi nel giro dei fatti da lui medesimo percepiti, saprebbe del mondo in cui vive una parte infinitamente piccola: la testimonianza degli altri sofferisce all'angustia de' propri sensi. Ma si può accettarla ad occhi chiusi cotesta testimonianza? No: se lo facessimo, e bevessimo grosso, ne ingolleremmo di tante marchiane, che a voler poi smaltirle, e comunicarle ad altri, diventeremmo perfino ridicoli. Noi ci troviamo dunque quotidianamente nella necessità di fare induzioni, per isceverare il vero dal falso. Quando questa critica non s'è ancora sviluppata, quando lo spirito umano si culla in una fede ingenua e bambina, allora nascono le leggende, ossia fatti spontaneamente creati, ingenuamente creduti. L'inventore non ha certo nessuna intenzione di mentire; egli indovina ciò che i suoi contemporanei desiderano, ciò che vorrebbero che fosse accaduto; egli appaga la loro curiosità; dà per fatto ciò che circolava occulto nella loro coscienza, ed è perciò il ben venuto, e niuno gli muove dubbii, perchè a tutti preme che la cosa si sia passata proprio così. Ingenuo ricambio di finzione e di fede, dove gli autori stessi della leggenda, dopo persuasi gli altri, finiscono per persuadere sè stessi! *Fingunt, credunt-*

*que*, diceva Tacito, a proposito degli antichi Germani, parmi; e si verifica a capello in tutte le età primitive.

Nell' accettare i fatti raccontati non basta dunque la loro intrinseca verisimiglianza, e meno ancora la loro corrispondenza coi nostri vaghi desiderii. Ecco il primo criterio, che dobbiamo proporre nella investigazione de' fatti. Possiamo scartare un fatto se inverosimile; non possiamo accettarlo, solo perchè verosimile. Nella storia non si tratta della coerenza intrinseca del racconto, ma della esistenza reale. Un poema ben condotto è di una coerenza meravigliosa, ma niuno accetterebbe per realmente avvenuti tutti i fatti che vi sono raccontati. La coerenza, ch'è tutto nel sillogismo, diviene un semplice presupposto, una mera condizione di credibilità nella storia.

Ragionevolmente, a parer nostro, il Lewis nella opera intitolata: il Metodo della Politica, esclude il criterio della verisimiglianza intrinseca come garanzia di certezza, ed esige la verisimiglianza estrinseca, quella proveniente dai testimoni del fatto.

Quali siano le diverse conseguenze de' due criterii, eccole nel seguente giudizio.

Il Niebuhr divide la Storia romana, che precede la guerra di Pirro, in tre periodi: dichiara favolosi i primi ottant'anni compresi dal regno di Romolo e di Numa; considera come parte mitico, e parte storico il tratto successivo, che corre da Tullo Ostilio sino alla prima secessione del popolo avvenuta nel 179: ritiene per schiettamente storico il periodo che intercede tra questo avvenimento, e la guerra di Pirro avvenuta il 213. Egli giudica così, guidato dalla critica intrinseca del racconto.

Il Lewis, non trovando nessuna testimonianza estrinseca, ritiene per falsa tutta la storia dei primi due secoli, e per infondata la tripartizione del Niebuhr.

Ma quali sono questi testimoni, e qual fede meritano?

Ci sono testimonianze durevoli, che risultano da monumenti, da monete, da iscrizioni, da statue, da pitture; e queste, quando siano dichiarate contemporanee allo avvenimento, a cui accennano, sono documento autorevole.

Per tutta quella età umana, che si suole chiamare preistorica, altro fondamento di prova non avanza, che gli utensili di pietra lavorati da quelle genti primitive ad uso dei loro più urgenti bisogni. Per l'età storica grande aiuto arrecano i miti, ed i linguaggi tradizionalmente conservati. Così, dal trovare nelle tre lingue, sanscrita, greca e latina le parole *veca*, *vicos*, *vicus*, simiglianti; e simiglianti altresì le parole *dama*, *domos*, *domus*, argomentiamo che questi tre popoli avevano abitazioni fisse fin da quando erano ancora uniti in un popolo solo.

Argomentiamo inoltre che conoscevano anche la navigazione a remi, perchè hanno simili le parole significanti la nave ed il remo; come al contrario notando che le parole indicanti la vela, e l'albero della nave, *velum* e *malus*, sono soltanto nel latino, possiamo indurne che questo popolo non conobbe la navigazione a vela, se non dopo staccatosi dai due popoli consanguinei.

I monumenti e la filologia, se dirittamente interpretati, non mentiscono: non così le testimonianze degli uomini. Intorno a loro ci sono sempre de' motivi, che variamente li spingono; motivi di cui diremo appresso. Per ora, trattandosi di racconti storici, vogliamo toccare della circostanza del tempo.

Un testimone può essere contemporaneo al fatto che narra, e può averlo appreso da altri. Se il testimone contemporaneo può avere motivi di alterare il fatto, il testimone che ne ha udito il racconto può averlo udito già alterato. Il solo

passare di bocca in bocca, senz'altra intenzione, basta già a modificare il racconto.

Da ciò nasce, che noi nello storico contemporaneo presupponghiamo più facilmente la notizia de' fatti che narra; discutiamo invece fino a qual punto abbia potuto avere interesse a modificarne il racconto. Così quando Senofonte narra la ritirata de' diecimila dopo la battaglia di Cunaxa; o Cesare le guerre galliche, noi non dubitiamo punto della cognizione, ma chiediamo se un Greco ed un Romano non hanno potuto per avventura essere stati mossi da una predilezione patriottica, o da un certo amor proprio, per quel che concerne la parte che gli storici ebbero negli avvenimenti in qualità di condottieri.

Similmente guardiamo al partito politico, o alla confessione religiosa dello storico, quando il tema della narrazione si aggira su questioni politiche, o controversie di religione. Gli storici whigs e tories narreranno diversamente la storia del Parlamento inglese: i Protestanti narreranno diversamente le cause della Riforma, di quel che potrebbero narrarle i Cattolici.

Su gli storici posteriori insorge un'altra difficoltà. Hanno essi potuto avere una certa conoscenza de' fatti? La tradizione si è conservata fedele? Presupposta anche la loro perfetta buona fede, hanno poi potuto appurare la verità?

Pare che tra i contemporanei e gli storici posteriori, le circostanze favorevoli e sfavorevoli alla loro credibilità si bilancino in questo senso, che i contemporanei vincono gli altri per l'agevolezza della cognizione, ne rimangono poi al disotto per le passioni troppo vivaci che appannano il giudizio di chi negli avvenimenti ha potuto prendere parte. Invece, gli storici posteriori, se hanno più serenità di giudizio, e sono lontani dalle cause di personale interesse,

inciampano nell'altro ostacolo della inadeguata cognizione. L'ambiente morale di generazione in generazione si cangia; i criterii si mutano; le circostanze si dimenticano, e nell'insieme del racconto avviene tale involontaria trasformazione, che trae in errore i più diligenti investigatori. Succede allo storico come al viaggiatore, il quale si va allontanando da un luogo, che a misura che procede, i contorni definiti vacillano e si confondono, e non si discernano, se non i più alti comignoli, e le cupole delle chiese, e i campanili. Chi può ficcare lo sguardo nel passato sul fragile puntello della tradizione? Qual cosa di chiaro era rimasta nella coscienza greca su gli avvenimenti successi prima delle guerre mediche, o nella coscienza romana su quelli che precedettero le guerre puniche?

Polibio, che fu lo storico più acuto dell'antichità, non s'affidò di ripigliare il filo della storia più di trent'anni prima della sua nascita.

Oggidì veramente queste difficoltà sono scemate, e, senza bisogno di affidarsi alla mutevole tradizione orale, i fatti più importanti vengono registrati in documenti scritti. Ma si scrive poi tutto? Siamo sicuri di aver sott'occhio l'integrità del fatto con tutte le sue modalità, quando conosciamo i documenti che vi si riferiscono? Di fatti avvenuti sotto gli occhi nostri, e registrati in documenti, quante interpretazioni diverse non si son fatte?

Anche qui, or l'interesse nazionale, ed ora quello di un partito induce discrepanza di chiose.

Eppoi v'è stato chi, troppo difficile per vero dire, anche ai documenti, per solo influsso del tempo, ha preteso che gli anni scemino valore. Un matematico inglese, il Craig, ha calcolato questa progressiva diminuzione, ed ha prognosticato quanto ci vuole per venir meno l'evidenza del Cristia-

nesimo. E poichè con esso Cristianesimo, a parer suo, verrebbe meno il mondo : dal suo calcolo ha indotto quando il mondo perirà. Perirebbe, secondo lui, il 3150.

A questo risultato noi non arriviamo ; ma è certo però che la forza s' indebolisce, perchè diviene sempre più difficile di provare l' autorità del testimone. Col corso lungo degli anni sopraggiungono bensì altri inconvenienti. È certo il documento ? È autentico ? Ci è stata alterazione o interpolazione ?

Con la stampa anche questi inconvenienti vanno scemando, e i documenti stampati acquistano più certezza. Prima dell' uso della stampa, la critica si deve quasi sempre travagliare a mettere in sodo l' autenticità del libro. Tutti sanno le questioni omeriche, e le questioni platoniche : ancora la lite pende sotto il giudice, non ostante l' infinito lavoro che ci si è speso. Nè potrebbe arrecarci molta meraviglia per Omero ; ma per Platone sì. Vissuto sul fiore della civiltà greca, morto solo 347 anni avanti G. Cristo, lasciata una scuola, che aveva interesse di conservarne gli scritti, ancora non si è potuto definitivamente stabilire il numero genuino de' suoi dialoghi : lo Schaarschmidt sopra trentasei ne ritiene per certamente genuini nove soltanto !

La meraviglia però cessa, quando si considera, che quotidianamente molti fatti possono rimanere occulti, sol che altri sabbia interessi di celarli. Così succede sempre de' delitti. Io credo perciò che la prima critica, la prima induzione storica sia cominciata su l' esempio di queste indagini. Su le condizioni richieste ne' testimoni, perchè fossero degni di credito, difatti, troviamo utili ragguagli perfino nel Digesto nelle leggi *de testibus*. L' urgente bisogno di tutelare la sicurezza della vita e della proprietà aguzzò per tempo la vista de' legislatori, e de' magistrati, e la critica de' fatti

criminosi precorse quella de' fatti storici: Livio nella storia la esercitava meno di Cicerone nelle orazioni scritte sì per difendere, come per accusare. Ed io credo una vera logica induttiva la *Teoria delle prove* dell'infortunato Mario Pagano, per quel che si attiene alla iavestigazione de' fatti umani.

La ricerca del fatto scoverata da quella dell'autore, la dottrina degl'indizi da Aristotele accennata alla sfuggita ne' *Topici*, vi sono riprese e trattate con finezza di giudizio, e con comprensione veramente filosofica. I metodi di concomitanza e di differenza, che Stuar Mill sviluppa per le ricerche naturali, erano stati dal nostro concittadino adottati nelle ricerche criminali.

E qui mi piace citare testualmente alcune norme di Mario Pagano, del quale vorrei avvivare la memoria nell'animo de' giovani (1).

« Qualunque ci narri un fatto non veduto nè sentito da noi, è un testimone. Ogni storico è un testimone, ed ogni testimone è uno storico. Onde le regole della critica sono le norme de' giudizi.

« Tanta fede perciò merita il fatto, quanta se ne dee al testimone accordare.

« Quando i testimoni depongono non già indizi, ma lo stesso fatto che si cerca, allora tanto v'ha di certezza, quanto ne ha deposizione de' testimoni stessi » . . . . »

« Tanto più cresce la probabilità di un testimone, quanto

---

(1) Mario Pagano nacque a Brienza, vicino Salerno: prese parte nel Governo di Napoli a' tempi della Repubblica partenopea: fu giustiziato da Ferdinando IV il 6 ottobre 1800. Per la purezza della vita, e l'altezza dell'ingegno fu chiamato il Focione napoletano.

più crescono i rapporti de' suoi detti con quelli degli altri. La confrontazione è la pietra di paragone della verità . . .

« Dall'esposto principio, che crescono i gradi della fede del testimone in ragion dei rapporti del suo detto con quelli degli altri, deriva che ogni testimone, il quale si aggiunge al primo, tanta forza gli accresca, quanta si è la quantità de' testimoni tutti ».

« Gli argomenti della verità de' testimoni non si prendono soltanto dalla qualità delle loro persone; ma i più certi nascono dalla confrontazione de' loro detti. La verità è come la luce, che dal contrasto sfavilla di due corpi, che si percuotono a vicenda ».

Nella mente del filosofo napoletano, il giudizio era una ricerca induttiva, di cui i testimoni erano gli indizii, che bisognava saper aggruppare, e confrontare, perchè dal cozzo scintillasse la verità. E se noi, ad esercitare gl'ingegni giovanili alle ricerche naturali, abbiamo proposto il modello del Galilei; per avvezzarli alle ricerche morali, non dubiteremo di proporre gli esempi de' filosofi giureconsulti, e non ultima tra questi la *Teoria delle prove* di Mario Pagano.

La critica storica, come ho detto, è stata preceduta dalla critica forense; ed è naturale, perchè la ricerca de' fatti individuali dee precedere quella de' fatti generali e collettivi di un intero popolo. Più che da' precetti dunque si potrebbe trarre partito dai procedimenti pratici adoperati nelle più intricate ricerche.

Fin qui ci siamo occupati di quelle condizioni generali, in cui le investigazioni de' fatti naturali, e de' fatti umani s'accordano insieme, e cioè se esiste il fatto, e chi n'è la causa; o, secondo il linguaggio forense, della prova generica e della prova specifica. Nella ricerca de' fatti umani c'è però un elemento nuovo: per qual fine l'azione è stata fatta?

Questa domanda non assomiglia punto a quella, con cui noi domandiamo il come ne' fatti naturali; ed il divario è questo. Il come de' fatti naturali è fisso ed invariabile: data la causa, date le circostanze necessarie alla produzione, l'effetto nasce certamente, e nasce sempre di un modo. Le combinazioni chimiche, per esempio, si fanno sempre in numeri definiti; è impossibile quindi che la loro proporzione si alteri. I gravi discendono, ma il come discendono è fisso; l'influenza della forza di gravitazione diminuisce in ragione inversa del quadrato della distanza; i cristalli si formano in figure geometriche precise con angoli e proporzioni fisse. Poichè il Black scoprì il calore latente, di ogni corpo si è determinato il calore specifico. Il come delle produzioni naturali è dunque misurato o numerato; ma il come delle azioni umane non è così; ed intanto l'azione non è veramente umana, se non si conosce questo come, o meglio questo perchè.

È stato ucciso un uomo: assodare il fatto dell'omicidio, rintracciarne l'autore, non è tutto; manca la ricerca sostanziale: perchè l'omicida si è determinato a questa occisione? Il come, le circostanze che hanno accompagnato il delitto possono chiarirci il fine del delinquente; ma il come è il mezzo per arrivare al perchè. Le minacce anteriori, l'appostamento, i colpi reiterati e mortali, sono le maniere del fatto, dalle quali possiamo arguire la malvagia e deliberata intenzione del delinquere. Il valore etico del fatto non consiste, come vedremo a suo luogo, nella esistenza materiale, ma nella occulta intenzione dell'anima.

Dal che si pare la maggior difficoltà di scandagliare i fatti umani, non solo per la loro fugacità, non solo perchè dobbiamo il più delle volte rimettercene alla testimonianza altrui; ma ancora e molto più, per una ricerca nuova che

vi si richiede, per la ricerca del fine, il quale non si può cogliere immediatamente, e che si deve indurre da indizii esteriori. Ed il fine per sè stesso è variabile, non è sempre identico nè uguale in tutti, oscilla con varia intensità, ha cento sfumature diverse, ed è le mille miglia lontano dalla costante uniformità della natura.

Qui adunque non si può presumere d'imbroccar dritto nel segno: bisogna contentarsi di approssimarvisi al possibile; non è quistione piú della verità scientifica, sì veramente della certezza morale.

## CAPITOLO XXXI.

### STORIA, E LEGGI INDUTTIVE DE' FATTI STORICI.

Abbiamo finora considerato lo storico ed il testimone sul medesimo piede, per la loro scienza e la loro incredibilità sul fatto deposto o narrato: storico veramente nell'accezione originaria del vocabolo significa e chi cercando un fatto l'appura, e chi, vistolo, lo narra; testimone or per udito, or per veduta, ma sempre testimone: tal è il significato del verbo *ιστορέω*, da cui deriva.

Ma ben presto alla semplice narrazione de' fatti, alla semplice testimonianza che lo storico rendeva, si aggiunse un altro còmpito, la determinazione delle cause, onde il fatto scaturisce. La storia si trova quindi distinta dalle effemeridi, che i latini dissero Diario; ch'era racconto di fatti giorno per giorno, una specie delle nostre gazzette quotidiane; e delle cronache, o Annali, che narravano i fatti secondo l'ordine del tempo, che gli Annali distribuivano per anni. La distinzione ci viene additata da Sempronio Asellione, com'è riferita da Aulo Gellio, in queste parole:

« Annales libri tantummodo quod factum quoque anuo gestum sit, id demonstrabant. Id eorum est, quasi qui diarium scribunt, Graeci *ἡρημέριδα* vocant. Nobis non modo satis esse video, quod factum esset id pronunciare : sed etiam quo consilio, quaque ratione gesta essent, demonstrare ».

La distinzione principale era dunque questa, che la storia, oltre del fatto, dimostrava il consiglio, la ragione, perchè si era fatto : senza di ciò pare allo scrittore citato da Gellio, che si contino favole, non già che si scrivano storie.

Così lo storico è insieme testimone e giudice; narra e dimostra ad un tempo. Sue doti debbono essere la sincerità nel racconto, l'imparzialità nel giudizio : difficile accoppiamento. Imperciocchè la vicinanza scema forza al giudizio ; la lontananza al racconto ; secondochè abbiamo avvertito di sopra.

Ma per avere un concetto pieno della storia, non basta conoscere le qualità dello storico, le quali fino ad un certo punto sono comuni a tutt' i testimoni, ma occorre sapere il contenuto stesso del racconto.

Quali fatti sono storici ?

Non ogni fatto è storico, benchè ogni fatto possa esser materia di testimonianza : che io cammini, mangi, o dorma, o torni a casa, sono certamente fatti, ma non sono punto storici.

È storico ciò che si scioglie dalle angustie della particolarità, e che tocca la vita comune di un popolo. Che più amici facciano quattro ciarle in un crocchio, benchè in questo convegno ci sia una certa comunanza, non ha importanza nessuna : ma che i Deputati discutano alla Camera, ha un' importanza storica. Si muove una brigata di buontemponi, non è fatto che tocchi il pubblico; ma che faccia una

mossa l'esercito, sì. La storia adunque ha un campo tutto suo proprio, il racconto cioè de' fatti che appartengono alla vita comune di un popolo. La ricchezza pubblica, la coltura pubblica, la legislazione, l'amministrazione generale dello Stato, le guerre, e simili fatti universali sono oggetto della storia.

De' fatti naturali abbiamo visto, che oltre alla investigazione della loro causa immediata, c'era poi un'altra ricerca, quella della legge, secondo cui non questa causa sola, ma tutto intero un ordine di cause operavano. Questa legge consisteva in un rapporto costante. Sono i fatti storici ridicibili a leggi, come i fatti naturali? Posson queste leggi scoprirsi per mezzo della induzione?

Ecco delle domande, delle quali bisogna almeno avere un concetto chiaro per capire tutta l'estensione del metodo induttivo.

La legge, di cui qui si chiede, non è già una legge esterna, o sopramondana; ma una legge che si deve raccogliere induttivamente.

Così, per esempio, nella storia del Bossuet si presuppone che tutt' i fatti umani si svolgono secondo il vario destino del popolo eletto: questa legge sovrasta ai fatti, non nasce dal riscontro di essi; non è dunque quella di cui intendiamo cercare. E risalendo a' primordi della storia, Erodoto attribuiva anche egli le guerre colla Persia ad una vendetta degli Dei: sono leggi fantastiche, che esprimono piuttosto il bisogno di pensare i fatti umani collegati ad una legge, che la legge stessa.

Noi domandiamo: le scienze naturali raccolgono induttivamente delle leggi, con la cui applicazione sono in grado di prevedere il modo, con cui si attueranno i fatti consimili che vi sono compresi: è possibile lo stesso, o alcun che di

analogo, nelle scienze morali? E poichè l'immenso tesoro de' fatti umani, che servono poi di obbietto alle singole scienze morali, si trova accumulato nella storia, per fare una domanda complessiva, si chiede: la storia umana ha leggi costanti?

Primieramente distinguiamo questo problema dalla ricerca storica.

La storia racconta, e cerca le cause prossime de' fatti raccontati.

Cavour concorre alla spedizione di Crimea: perchè? Per poter poi nel congresso di Parigi sostenere la causa italiana. Ecco il fatto, ed ecco il consiglio, la ragione immediata del fatto. La ricerca delle cause prossime fa parte della storia. Qui è un altro il problema: qui si tratta di cercare, se ci sono rapporti costanti nelle determinazioni generali de' fatti umani. Questo problema costituisce l'oggetto della filosofia della storia.

Chiarita così la posizione del problema, avvertiamo che noi ne trattiamo soltanto per rispetto al metodo, senza pretendere di entrare nella determinazione intrinseca di esse leggi, nello stesso modo come abbiamo parlato dall'induzione sperimentale, senza entrare nella dimostrazione delle leggi della natura.

I fatti umani sono operati da cause intelligenti e libere; ma ciò non vuol dire che siano avvenuti a caso. Ogni uomo opera per un motivo, nel quale consiste la ragione del suo operare.

Ora questi motivi sono alcuni particolari, altri generali. I particolari sono svariati, mutevoli, indefinibili: dipendono da circostanze accidentali, riferibili a questo dato fatto, a questo dato tempo, a questo dato individuo. Ed ogni individuo umano ha un proprio carattere, alcune proprie abi-

tudini, talchè uno non si può dire che assomigli ad un altro. Qui non par che ci sia da orientarsi per trovare un punto fisso. E poi l' uomo è dotato di libero arbitrio: egli può dunque fare ciò che meglio gli attalenta; può vincere il proprio carattere, può resistere alle abitudini contratte: dov' è la norma fissa, quando si tratta delle sue azioni? Ecco le difficoltà principali contro la possibilità delle leggi storiche.

D'altra parte ci sono i motivi generali, quelli che influiscono su tutti, che sono sempre presenti, che hanno un'efficacia equabile, e che se potessero sceverarsi dalle variazioni de' motivi particolari, rivelerebbero la propria costanza nella uniformità de' loro effetti.

Questi motivi generali sono parte dipendenti dalla natura esteriore, parte dall' ambiente ideale in cui gli uomini vivono. I primi sono la qualità della regione abitata, del clima, del nutrimento, la maggiore o minore fertilità del suolo, e simili. I secondi, che servono a modificare il carattere sortito da natura, sono il grado di coltura scientifica, l'educazione morale, le credenze religiose, gli ordinamenti politici, i costumi, e via dicendo.

Queste cause generali sì fisiche, come morali essendo le stesse per tutti, è necessario che riflettano alcun che di costante nel corso de' fatti umani. Quando, difatti, la Statistica cominciò a metterli in relazione gruppo per gruppo, si accorse di una certa proporzione stabile, che prima era sfuggita. E valga il vero, se i fatti umani si guardano alla spicciolata, uno per uno, quel che più colpisce è la loro varietà; ma se si guardano aggruppati, balza fuori e risalta subito la loro regolarità.

Così, per esempio, certi avvenimenti creduti meramente capricciosi si sono verificati di una regolarità quasi matematica.

Gli assassini hanno una costante proporzione: l'hanno perfino gl'istrumenti, con cui si commettono. Costante la proporzione de' suicidii, de' matrimoni, delle nascite illegittime, e di simili fatti, che paiono più dipendere dall'arbitrio individuale.

Negli uffici postali di Londra si notò perfino la regolare costanza del numero di lettere mancanti d'indirizzo.

Il risultato di questi riscontri ha potuto destar meraviglia, ma non è impossibile a spiegare.

Le azioni umane dipendono da alcune cause costanti, e da altre variabili; se si arriva dunque ad eliminare queste ultime, risalterà l'efficacia delle prime soltanto. Ora le prime essendo costanti, la loro costanza è necessità che si ripercuota negli effetti, e che questi appariscano regolari.

E così si è fatto. Considerando un tratto di tempo sufficiente a comprendere il complesso de' motivi particolari ed accidentali, egli è chiaro che gli uni si bilanciano con gli altri opposti, e si escludono a vicenda; sicchè rimarrà in piedi sola l'efficacia delle cause generali.

È lo stesso metodo delle scienze naturali. Se io considero che la caduta dell'oro, del legno, della carta, del sughero, e vie via, si verifica con la stessa proporzione, io escludo tutte le qualità particolari di questi oggetti, e ritengo che quella proporzione è dovuta alla sola legge generale della gravità.

Così è nata la Statistica, e nella Statistica ha trovato il più valido appoggio la filosofia della storia (1).

---

(1) La Filosofia della storia, come scienza induttiva, non poteva nascere, se non dopo la Statistica, la quale traducendo i fatti storici in cifre ci mette in grado di poter cercare tra loro de' rapporti costanti. Da qui provenne la celebre sentenza dello Schlö-

Il periodo di tempo che si presceglie come bastevole alla eliminazione, o meglio alla reciproca esclusione delle cause particolari, non si può con precisione fissare: se ne stabilisce quindi uno come approssimativo, e da ciò proviene un certo ondeggiamento nelle medie.

Si dice *media* il numero ch'esprime il rapporto costante delle umane azioni: si potrebbe, secondo questo concetto, chiamare *uomo medio* l'uomo non individuo, ma collettivo, in quanto rivela l'attività psichica di un intero popolo.

L'uomo medio non è da confondere con l'uomo ideale: quest'ultimo è un modello perfetto, quello invece un complesso di qualità buone e prave, di forza e di debolezza; tipo anch'esso, ma che rappresenta non già un individuo, ma un popolo nella viva mistura di bene e di male. Quando Aristotele parlava celiando del *terzo uomo* interposto tra l'idea di uomo e l'individuo concreto, non sospettava l'*uomo medio* della Statistica, che non è, appunto come il suo *terzo uomo*, nè un'idea astratta, nè un'individuo particolare.

Se non che l'oscillazione di questa media non dipende soltanto dal periodo di tempo, di cui abbiamo parlato.

Quando si tratta del cammino della civiltà non il solo tempo, ma altre circostanze possono operare come cause perturbatrici. La principale di queste circostanze straordinarie è l'azione degli uomini insigni o nelle scoperte scientifiche, o nella vita politica. Questa efficacia è tanto maggiore, quanto meno la civiltà è progredita, quanto più il suo corso è vicino alle origini.

---

ger, che la Storia è una Statistica in movimento, e la Statistica una Storia al riposo.

Nella seconda parte di questo libro accenneremo a codeste relazioni costanti per rispetto all'umana libertà.

Così, per esempio, niuno può prevedere qual mutazione sarebbe avvenuta nel corso della nostra presente civiltà, senza la vittoria di Salamina; niuno può giudicare fino a qual punto quella vittoria fosse collegata alle qualità individuali di Temistocle.

Un altro esempio. Se Cesare e Crasso si fossero scambiati i comandi; se Crasso, invece di essere sconfitto dai Parti, fosse stato sconfitto da' Galli; la civiltà di Europa non avrebbe tenuto altra via? E se Cesare, invece di arrestarsi al Reno, si fosse arrestato al Rodano, la più gran parte della Gallia non sarebbe rimasta fuori il giro della civiltà latina? Ora senza il valore e l'assennatezza di Giulio Cesare si sarebbe conquistata la Gallia? E senza la conquista della Gallia, senza il concorso della sua poderosa attività, l'insieme della storia moderna non avrebbe avuto altro aspetto?

Ecco l'influenza degl'individui sulle cause generali della storia.

Volgiamoci ad un altro ordine di cose. Senza il genio di Newton si sarebbero scoperte le leggi della gravitazione universale? Senza questa scoperta sarebbero progredite, come han fatto, le scienze naturali?

L'acceleramento nel progresso dello spirito umano non procede adunque, e non può procedere con la costante ed uniforme legge del moto. Le cause morali non sono, come le fisiche, equipollenti; nè una ha la stessa energia di un'altra; e neppure di più altre prese insieme. Centinaia e migliaia d'ingegni volgari non equivalgono certamente quello del Newton: il divario non è quantitativo, ma qualitativo.

Nella vita pratica, anzi, più si avvanza, e più gli uomini mirano ad agguagliarsi: l'azione degl'individui, per grandi che siano, si va indebolendo; quella de' popoli piglia sem-

pre più il sopravvento: nella scienza il dissidio rimane sempre profondo e non colmabile. Ond'è che mentre la storia politica si va rendendo più regolare, la storia ideale si sottrae ad ogni calcolo, e ad ogni previsione: si potrà prevedere il progresso civile de' popoli, posto che le condizioni rimangano quali ora sono; ma non si può congetturare se nuove leggi si discopriranno nel campo della scienza, e fino a qual punto queste scoperte potranno accelerare il cammino della civiltà umana.

Non bisogna adunque nè impugnare ogni sorta di applicazione del metodo induttivo ai fatti umani, nè presumere di poter, a via di calcoli, prestabilire la meta futura della umanità.

### CONCHIUSIONE

Abbiamo delineato ne' tratti principali la Logica, seguendo nella principal parte il suo grande inventore Aristotele, non senza aggiungere un cenno di quei ritocchi, e di quegli schiarimenti, che le ricerche de' moderni vi hanno apportato. La dottrina sillogistica uscì quasi perfetta dalle sue mani: non così l'apodittica, o la dottrina della dimostrazione, nella quale utili osservazioni furono fatte di poi. Non è esatto però il dire, che della dimostrazione, e della induzione non si trovino in lui le linee fondamentali, sebbene nelle applicazioni ci sia parecchio da aggiungere; se non che il difetto nasce non dal metodo, ma dal progresso medesimo delle ricerche.

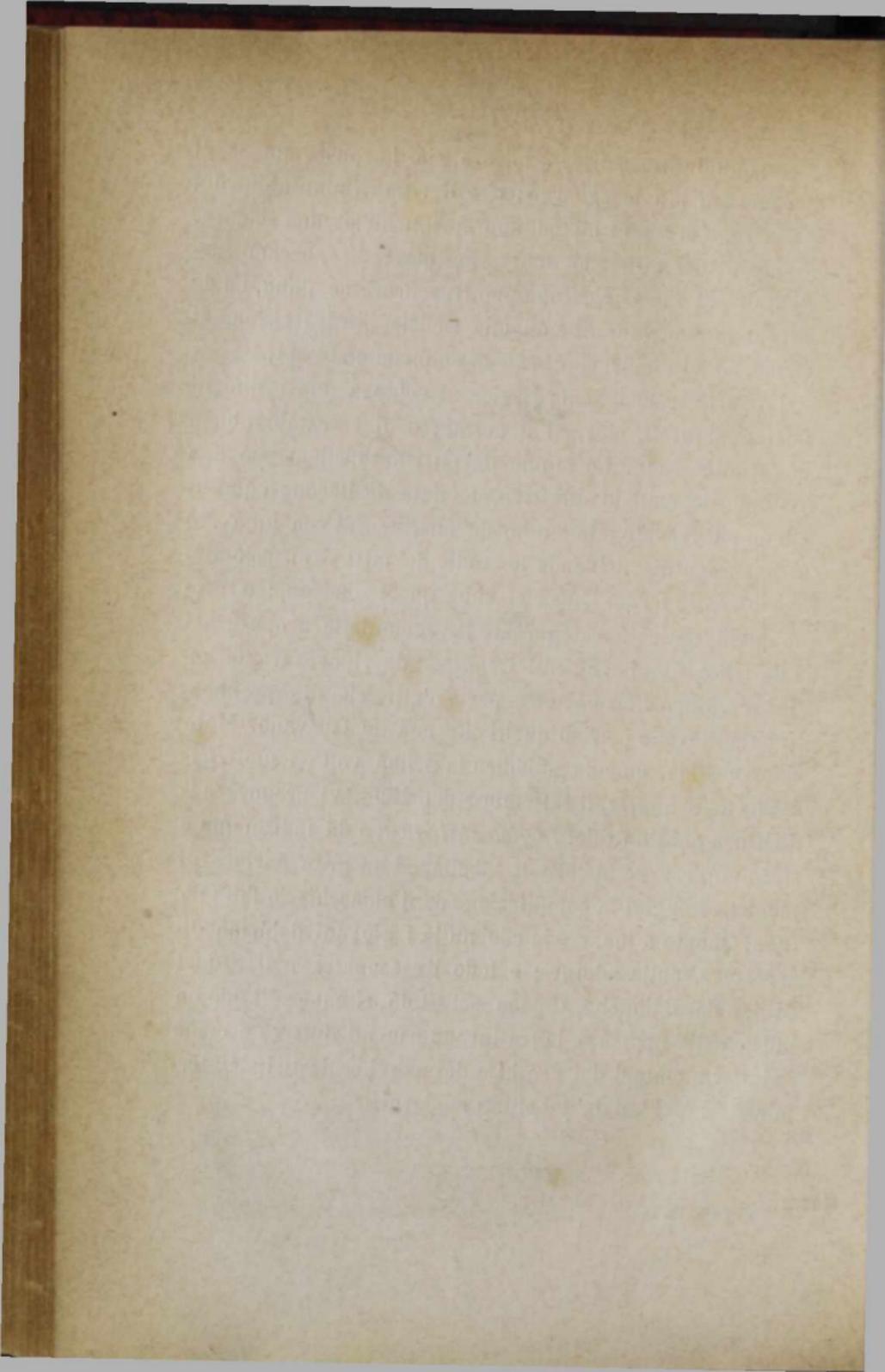
Nella Logica c'è una parte invariabile, che si desume dalla forma del pensiero, ch'è sempre la stessa, e che Aristotele scandagliò con impareggiabile acume; e ce n'è un'altra, che si ritrae dalle determinazioni dell'oggetto pensato,

e che quindi progredisce a misura, che lo spirito umano vi profonda di più lo sguardo: c'è il ritmo immutabile del pensiero, e ci sono i metodi appropriati a ciascuna scienza.

Questi metodi hanno una medesima radice, e ramificazioni diverse: la Logica non può trascurare nè l'una, nè le altre, non può ridursi nè ad una ischeletrita trattazione di forme, nè ad un elenco di canoni empirici e staccati.

La parte speciale della Logica si volge a due ordini di fatti, ai naturali, cioè, ed ai morali; e di entrambi abbiamo tenuto conto. Lo studio de' fatti naturali arrecò uno sviluppo del metodo induttivo, che data da Bacone a questa parte: più recente è lo studio de' fatti morali con un certo ordine scientifico. Quando lo studio de' fatti si affacciò allo spirito, della forma logica si ebbe quasi disdegno; e furono quindi derise le categorie, e le regole delle proposizioni e de' sillogismi; istrumenti irruginiti da riporre fra le anticaglie. Dopo Bacone non si parlò d'altro che di esperimenti: ne parlavano perfino quelli che non ne facevano. Melchiorre Gioia, quando pubblicò la prima volta i suoi *Elementi di Filosofia*, il settembre del 1808, vi premise addirittura questo titolo: *Logica statistica*, e da indi in qua è stato un gran compilare di tabelle, ed un gran parlare di medie; ed oggidì la compilazione ed il chiacchierio fan fortuna. Quanto a me, credo che nulla i giovani debbano disprezzare, nulla adorare; e lodo l'assennatezza di Stuart Mill, e del Bain, che, almeno nel titolo, ritennero il doppio ufficio nella Logica, e la trattarono come deduttiva e come induttiva, lontani dai vecchi e dai nuovi scolastici; dai terministi antichi, e da' tabellisti moderni.

---



## PARTE SECONDA



### CAPITOLO I.

#### DEL SENTIMENTO E DELL' APPETITO.

Lo spirito umano conosce, e vuole; è spirito teorico, e spirito pratico; e per la cognizione vedemmo ch' ei piglia le mosse della sensazione: donde comincia ora per sollevarsi al volere? Ecco la prima domanda che ci si presenta su la soglia di questa seconda parte, che ha per oggetto l' Etica.

Aristotele nel sesto libro degli Etici Nicomachei avverte che tre cose nell'animo nostro tengono il principato intorno alla verità, ed all' azione; che, tradotte nel nostro linguaggio, vorrebbero dire: intorno alla cognizione, ed al fare; e le tre cose sono il senso, la mente, e l'appetito (*αἰσθησις, νόος, ὄρεσις*).

La mente è comune al nostro conoscere, ed al nostro fare; e si accoppia tanto con l'*estesi*, o senso, quanto con l'*oressi*, o appetito; il senso, principio del processo conoscitivo, l'appetito, del processo pratico.

La dottrina di Aristotele è giusta, ma va chiarita.

Nella prima parte di questo libro, noi esordimmo con la descrizione dell'apparato fisiologico, che serve di strumento

alla funzione sensitiva: notammo che senza la trasmissione delle impressioni esterne per mezzo degli organi, la sensazione non sarebbe stata possibile; ma che però la semplice trasmissione non costituiva intero il fenomeno del sentire. Ripigliamo la cosa da questo punto.

Ad ogni impressione esterna trasmessa dai nervi conseguita una corrispondente contrazione de' muscoli; e la seguente contrazione dicesi *azione riflessa*.

La nostra vita sensitiva ha dunque una doppia corrente, dall' esterno all' interno, per mezzo del sistema nervoso; e viceversa dal di dentro al di fuori per mezzo del sistema muscolare. Forse anzi la nomenclatura di interno e di esterno non è propria; e si direbbe meglio che le due correnti vanno dalla periferia dell'organismo al centro, e viceversa: è un correre ed un ricorrere tutto interiore, ma che accenna a due direzioni opposte.

Questo doppio apparato fisiologico serve di base a due funzioni psichiche, al sentire ed all' appetire.

La semplice impressione però non è ancora sensazione; e l'abbiamo visto: similmente la semplice azione riflessa non è ancora appetito, sebbene ne sia la preparazione e l'istrumento.

Tra le eccitazione nervosa, e l'azione riflessa de' muscoli c'è una corrispondenza manifesta: se leggera la prima, leggera la seconda; e quando l' eccitazione è intensa, produce sui muscoli una contrazione convulsiva.

La misura di tal proporzione non è però uguale per tutti; ed anche qui si scorge quel carattere di relatività, che notammo a proposito delle sensazioni. Fra l'azione nervosa e la reazione muscolare intercede un rapporto di causalità; ma si questa come quella non si possono scambiare con la causalità meccanica.

Nel mondo meccanico, quando due corpi si urtano, la quantità del moto nel corpo urtato è esattamente determinata da quella del corpo urtante: qui l'eccitazione non è determinata soltanto dalla quantità dell'urto, ma altresì dal grado di eccitabilità, ond'è fornito l'organo che lo riceve. La misura adunque non è regolata dalle invariabili leggi della meccanica, ma diversifica secondo la varia struttura dell'organo eccitato. Ciò che tra i corpi inorganici è urto, negli organismi viventi è stimolo.

Questa prima distinzione separa il mondo meccanico da quello della vita: la rigida inflessibilità delle leggi regolatrici del primo si va nel secondo piegando ed attagliando alla varia ricettività degli organi vitali; diviene in certa guisa come Aristotele scriveva fosse fatto il regolo lesbio, il quale, per esser di piombo, si curvava e si adattava all'obbietto misurato.

Lo stimolo adunque è più del semplice urto, ma non è ancora l'appetito, l'oressi aristotelica (1). Che cosa ci manca?

Per rispondere a questa domanda, bisogna ridurre a mente ciò che si disse a proposito della sensazione, perchè questi due fenomeni procedono di pari passo. L'impressione si converte in uno stato psichico, e diviene sensazione: lo stimolo ha mestieri anch'esso di questa conversione per meritare il nome di appetito.

---

(1) L' *ὄρεξις* di Aristotele deriva dal verbo *ὀρέγω* che significa *manus estendo* e, nella forma media, *appeto*. Il primo significato accenna proprio a quella contrazione muscolare, che oggidi suol chiamarsi *azione riflessa*: il secondo ha un valore psichico, che tien dietro a quel primo atto biologico, da cui l'appetito si origina. Il verbo greco *ὀρέγω* si riscontra con l'italiano *irritare*, conservato tale quale dal latino, e col tedesco *reizen*, che hanno tutti quanti il medesimo significato primitivo.

Che cosa vuol dire questa conversione?

Quando l'urto esterno si riceve non da un corpo qualunque, ma da un organo, noi abbiamo visto, ch' ei si commisura alla capacità di questo, e da siffatto commisurarsi acquista un nuovo valore, e si dice stimolo. Se ora lo stimolo si riferisce al piacere, o al dolore, e *tende* a conservare il primo, o a cessare il secondo, si converte in appetito. Ciò che effettua questa conversione è dunque un nostro stato interno, psichico, che ci piace, o ci dispiace, ed in cui ci sforziamo di durare, o da cui ci sforziamo di uscire.

La sensazione, come vedemmo altrove, benchè implicata, è pur sempre una relazione tra il soggetto senziente, e ciò che il Rossini chiamava termine estra-soggettivo: riferita a questo termine è sapore, colore, suono, e simili; riferita al soggetto è piacere o dolore. Noi non abbiamo due parole distinte per accennare a questa sua doppia accezione: i Tedeschi l'hanno e dicono *Empfindung* la sensazione nel primo significato, e *Gefühl* la sensazione del secondo. L'*Empfindung* è un *Innen Finden*, un trovare interno cioè, il quale sebbene esprima uno stato dell'animo nostro, nondimeno ha una provenienza estranea: noi lo troviamo.

Il *Gefühl* si adopera più propriamente ad esprimere quello stato di piacere o di dolore, la cui occasione può essere stata una impressione esterna, ma a cui origine immediata è però la nostra propria disposizione. Noi useremo sensazione per il primo; sentimento pel secondo significato.

Nell'animo nostro c'è, come s'è notato altra volta, un sentimento fondamentale, il quale coglie quell'interiore accordo delle nostre funzioni molteplici, onde risulta il nostro organismo; sentimento peculiare ad ogni animale, e che si potrebbe assomigliare a quella interna disposizione delle molecole, per cui ogni metallo rende un suono diverso, e

che, con parola francese; si dice timbro metallico. Le sensazioni ricevute, entrate appena in noi, acquistano una proporzione a questa nostra disposizione originaria, ed a lei commisurandosi ci riescono aggradevoli o sgradevoli, secondochè s'accordano a quella armonia, o ne discordano e la turbano.

La sensazione diventa dunque piacevole o dolorosa, acquista cioè una relazione psichica; e conseguentemente l'acquista anche quello stimolo che lo tiene dietro, il quale se risponde ad un piacere, si sforza di conservarlo, e se ad un dolore, si sforza di farlo cessare.

L'azione riflessa, come seguace necessaria della impressione, non ha nessuna *tendenza*; divenuta appetito però si sdoppia, conforme alla direzione che le dà il senso del piacere, o del dolore.

L'appetito piglia dunque un doppio nome, ed è un seguire (*διωξίς*) o un fuggire (*φύγη*).

Aristotele, che avvertì questo dirimersi dell'appetito in due, nella inclinazione, e nella avversione, con la solita sottigliezza riscontrò i due modi opposti, onde s'inizia il fare, all'affermazione ed alla negazione, onde s'inizia il sapere.

Tendere a fare una cosa equivale praticamente all'affermazione teoretica del giudizio; abborrire dal farla equivale alla negazione.

L'appetito è dunque inclinazione, o avversione; come la sensazione è piacevole o dolorosa; come il giudizio è affermativo o negativo: nelle nostre funzioni appetitive c'è la medesima corrispondenza, che si ravvisa in quella del sentire e del giudicare.

E se si pon mente al fondamento fisiologico, il sistema nervoso ed il muscolare preludono all'antagonismo, che poi si svilupperà in tutt'i gradi delle funzioni psichiche.

Se l'appetito importa una tendenza, esso non è dunque spiegabile con la sola azione riflessa.

Questa tesi per noi è capitale, perchè rinchiude germinalmente tutte le controversie future dell'Etica: ricerchiamone brevemente, ma con la massima chiarezza possibile.

Che cosa è l'azione riflessa? Quella che si esercita sui muscoli in seguito di un'altra azione che si è esercitata sui nervi. Il rapporto tra queste due azioni è di semplice causalità: c'è uno stato anteriore, e c'è un altro posteriore collegato al primo. Se qui la legge di causalità tocca una prima modificazione, ciò riguarda la quantità dell'azione, che ne' corpi meccanici era esattamente determinabile, e negli organismi varia di grado secondo la struttura degli organi eccitati: del resto rimane la legge incolume: c'è, difatti, uno stato anteriore che determina un altro che segue.

Succede ora lo stesso nell'appetito? No, ed ecco perchè.

Nasce, ad occasione di un'impressione, uno stato psichico piacevole, o doloroso: a questo tien dietro uno sforzo, una tendenza di perdurarvi, o di liberarsene. Questo è il fatto: esaminiamolo.

Che legame c'è qui? Tra uno stato presente ed un altro passato?

No; ma tra uno presente, ed un altro futuro, perchè il continuare, o il liberarsene non esistono ancora. La qualità dello sforzo e della tendenza è dunque tanto diversa dal semplice rapporto di causalità, quanto il futuro si diversifica dal passato.

Nella semplice causalità un fenomeno è; perchè un altro è stato fatto: nella tendenza, un fenomeno è, affinchè un altro si faccia. Questo appunto è il senso della tendenza a fare.

L'azione riflessa, per tornare al riscontro che abbiamo

intrapreso , è un rimbalzo di un'azione precedente: l'appetito è l'esigenza di uno stato futuro.

Nè il divario si arresta qui. L'appetito è doppio, inclina verso lo stato presente, o se ne discosta: ha dunque due direzioni, ed opposte: l'azione riflessa ha un'unica direzione, torna dal centro alla periferia. L'appetito e l'azione riflessa non sono dunque perfettamente ed onninamente in corrispondenza.

Or donde prorompe questa genuina direzione dell'appetito ? Se essa non è una semplice copia dell'azione riflessa , deve avere certamente un'altra origine.

Noi vedemmo nel principio della prima parte, che la sensazione non era l'equivalente esatto della impressione : similmente ora troviamo , che l'appetito non è l'equivalente esatto dell'azione riflessa e muscolare: come adunque fummo necessitati ad ammettere una recettività originaria, che ricevendo le impressioni le trasformava; così ora è da ammettere un'attività originaria, che riflettendo i movimenti li trasforma ugualmente. Questo movimento interno, ed originario, che dirige le azioni riflesse de' muscoli, i Tedeschi lo chiamano *Gemüth*, quasi *motus animi*; ed a noi lo esprime forse meglio la parola medesima di appetito , ch'è un *cercare*, o che quindi, oltre al semplice moto, porta con sè l'accenno della direzione.

Hegel lo chiamava un *Weben* , ch'è un *muoversi* , che parte dal di dentro, e che non è una semplice ripercussione di un moto comunicato dal di fuori.

Il sentimento fondamentale , e l'appetito fondamentale sono dunque in perfetta corrispondenza, ed hanno entrambi qualcosa di originario che non si spiega nè con la semplice ricezione, nè con la semplice ripercussione di un moto esteriore.

Dicendò che l'appetito fondamentale, o, se vuolsi, l'attività centrale, è alcunchè di originario non intendiamo dire ch' essa sia innata: più volte abbiamo visto il divario che corre tra l'innato, e l'originario; innato è ciò che si porta da natura, originario e il primo acquisto, quello senza cui nessun ulteriore acquisto sarebbe possibile.

n / Or dunque, finchè ad una eccitazione periferica corrisponde un movimento riflesso, non si esce ancora dalle leggi fisiologiche, per le quali le due correnti si corrispondono; ed alla corrente nervea che parte dalla periferia tien dietro un'altra che parte dal cervello. La forza propria dell'attività centrale si palesa primieramente, quando alla eccitazione esterna non si risponde punto; ovvero quando fra più eccitazioni, ad una si risponde, alle altre no. Cotesto impedimento opposto nel primo caso, cotesta selezione fatta nel secondo, dimostrano che l'attività centrale ha più forza delle eccitazioni periferiche, tanto da impedire la corrispondenza, ovvero da dirigerla. Questa forza però bisogna acquistarla, ed in tal senso essa, sebbene sia originaria, non è innata (1).

## CAPITOLO II.

### DEL DESIDERIO E DELL'ISTINTO.

Il piacere od il dolore, e con più intensità quest'ultimo, sono stimoli ad operare. Segue al piacere un' inclinazione, al dolore un' avversione; or sì l'una, come l'altra possono riferirsi a qualche oggetto determinato, la cui rappresenta-

me / (1) Con l'attività centrale si forma dopo un certo studio della vita individuale, è stato provato da recenti studi fisiologici. α

zione colpisce l'animo, ed in tal caso la tendenza o l'avversione pigliano il nome di desiderio.

In quella tendenza, che antecedentemente vedemmo portar l'anima alla conservazione del suo stato presente, o invece al cangiamento di esso, e che si disse appetito, non si badava alla rappresentazione dell'oggetto, ma al semplice stato nostro, piacevole e doloroso: qui l'attività si volge all'oggetto rappresentato.

Egli è chiaro dunque, che il desiderio, questa specificazione della tendenza appetitiva, avviene in un tempo posteriore. Si comincia dal tendere a conservare o a cangiare lo stato nostro; si osserva che un dato oggetto produce appunto lo stato che vogliamo conservare, o quello che vogliamo mutare, e noi ci volgiamo all'oggetto stesso per farne derivare la conservazione o il cangiamento, di cui sentiamo il bisogno. Ad arrivare a questo punto è necessaria un'associazione tra i nostri stati psichici e gli oggetti esteriori, perchè, come dicevano le scuole, di ciò che s'ignora non nasce desiderio: *nulla ignoti cupido* (1).

Laonde se l'appetito nella sua indeterminatezza corrisponde alla oscura sensazione; il desiderio definito, chiaro, come una relazione precedentemente sperimentata, corrisponde alla percezione.

Non sempre però la relazione tra l'oggetto esteriore e la tendenza nostra è il risultato di una esperienza anteriore, e

---

(1) L'istinto differisce dall'appetito appunto in ciò, che il primo non è soltanto una tendenza, come il secondo, ma importa altresì il modo di sodisfarvi. L'uccello, per esempio, non ha soltanto la tendenza di ripararsi dall'inclemenza del cielo, ma vi sodisfa, costruendosi il nido.

v' ha delle tendenze, le quali manifestamente non si possono attribuire alla connessione di cui abbiamo parlato, com'è dato scorgere in tutti quegli atti, che si chiamano istintivi.

L'istinto, dal greco *ιστιξω*, pungo, è considerato da tutti come uno stimolo interno, che sprona l'anima a certe azioni, senza l'ammaestramento di una precedente esperienza. Queste azioni tutte quante si riferiscono o alla conservazione del proprio individuo, o alla conservazione della propria specie; ed inoltre l'istinto, che le regola, ha luogo o nelle specie inferiori degli animali, dove manca la ragione; ovvero nell'età, quanto ancora la ragione non s'è svolta, allorchè trattasi della specie nostra.

Sul fatto di queste azioni istintive non cade controversia, essendo innumerevoli e palpabili gli esempi: su la spiegazione del fatto si è disputato, e si disputa ancora. Prima di tentare questa spiegazione, distinguiamo alcune note differenziali.

C'è in noi, e c'è negli altri animali un istinto che ci porta alla conservazione della vita, un istinto che ci fa temere la morte. Può l'uomo vincere queste tendenze con l'abitudine, ma negli animali inferiori esse rimangono invitte.

È un istinto altresì il pudore delle donne, e l'Hartmann porta l'esempio di una certa Laura Bridgemann, che dell'età di due anni aveva perduto tutt'i sensi, salvo il tatto, e che dava segno di provare non solo un senso di pudore, ma una inclinazione alla nettezza ed agli ornamenti. Una dolorosa esperienza intanto ci mostra, che questo istinto la donna, prostituita, lo smette.

Nella specie umana dunque non c'è istinto che resista alla forza di una contraria abitudine; sicchè la tenacità degli-

stinti animaleschi, in lei o s'indebolisce, o si cancella del tutto; onde a ragione, sebbene in forma di celia, diceva Beaumarchais: bere senza sete, far all'amore in ogni tempo, ecco ciò che distingue l'uomo dalle bestie.

Negli animali tutti quanti dipendono dall'istinto le azioni che si riferiscono al modo di procurarsi il cibo, di preservarsi dalle specie nemiche, di propagare la specie, di preparare ricetto e nutrimento alla prole, e simili, che sono necessariamente collegate con la propria conservazione, intesa sì per gl'individui come per la specie.

Donde proviene ora l'istinto?

I filosofi che fanno consistere la vita in un semplice risultato dell'azione delle forze naturali, vogliono trovare in queste azioni istintive un adattamento dell'animale a quel ch'essi dicono *mezzo circostante*, vale a dire all'ambiente che circonda l'animale.

L'adattamento si farebbe così. L'animale se vuol conservarsi deve proporzionare le sue azioni alle condizioni naturali, in mezzo a cui vive; non proporzionandovele muore. L'adattamento, cominciato per necessità, continua per esperienza: la lunga esperienza diviene abitudine: l'abitudine de' genitori diviene disposizione organica, la quale si propaga con la generazione ne' figli.

Una esperienza adunque è preceduta anche nelle azioni istintive: se non che la esperienza non è stata fatta dagl'individui presenti, ma da' loro lontani antenati.

Tal è la spiegazione che dà Herbert Spencer della origine dell'Istinto; ed in questa spiegazione, ciò che agli occhi nostri pare un interno movimento, non occasionato, nè determinato dal di fuori, non è veramente interno, ma è il risultato di un adattamento alla natura esteriore: non nasce originariamente dall'anima, ma deriva dalla natura.

Contro di questa spiegazione si sono fatte alcune obiezioni, che noi riproduciamo compendiandole (1).

(1) Il Gioia nella sua Filosofia combatte l'ipotesi di quelli, i quali volevano spiegare l'istinto con l'organizzazione e con gli stimoli esterni; e la combatte quasi con le ragioni e gli esempi medesimi addotti qui dall'Hartmann contro la dottrina di Herbert Spencer.

C'è una differenza sola ed è che a' tempi del Gioia non si discorreva di trasmissione ereditaria. Però essendo chiaro, che, per trasmettersi, una disposizione deve prima acquistarsi, in sostanza la tesi si può dire la stessa. Possono gli stimoli esterni produrre l'istinto? Secondo lo Spencer, che fa nascere ogni disposizione psichica dall'adattamento a' rapporti della natura esteriore, non solo possono, ma debbono produrlo: il Gioia avverte, che le azioni istintive precedono gli stimoli, e che esse sono meccaniche, come la calamita che attrae il ferro.

« Sembra dunque, egli scrive, che ciascuna specie animale, ciascun sesso, abbia nella interna sua costituzione il modello delle sue azioni, i suoi rapporti d'affinità, contrarietà, indifferenza con gli esseri circostanti, come gli acidi e gli alcali, i quali hanno tra di essi preferenze, scelte, elezioni, da cui risultano le differenti combinazioni saline ». Ideologia, Tom. I. pag. 52.

Ho voluto citare il Gioia, che tratta diffusamente la dottrina dell'Istinto, e che, se ne levi la nuova ipotesi della riproduzione ereditaria, sul resto non lascia molto a desiderare.

A questa riproduzione per generazione, oggidì rimodernata, e messa in voga dal Darwin, ed applicata da Herbert Spencer alla Psicologia, alluse Lucrezio ne' seguenti versi, con sufficiente chiarezza:

a

a

« ... qui multa modis primordia miris

Mistis suo celant in corpore saepe parentes,

Quae patribus patres tradunt a stirpe profecta ».

De nat. rerum. lib. IV

L'organo, si è detto, è certamente indispensabile a compiere l'azione, ma non basta a determinare il come dall'azione stessa: ora ciò che ammiriamo nell'istinto non è tanto la disposizione generale, quanto il modo come esso la traduce in atto. Che la rondinella, al rincrudire della stagione, senta il bisogno di clima più tiepido, e si trovi disposta a migrare, è naturale, e non sorprende; ma che diriga il suo volo difilato e sicuro verso un cielo più mite, questo è maraviglioso (1).

Inoltre: ciò che v'ha di costante nell'istinto è il fine da raggiungere; i mezzi da impiegarvi sono vari. Così l'uccello, covando, vuol far nascere dalle uova i suoi pulcini: dove il calore naturale basta, lascia di covare. Una disposizione meramente organica determinerebbe a covare; ma non già a covare o no, secondo la varia temperatura del clima, o anche dell'ora. Quanto è poco naturale, esclama ragionevolmente lo Hartmann, l'ipotesi di un meccanismo, che sfor-

---

(1) Nell'appetito preso generalmente come tendenza di conservare, o di cessare il proprio stato, il rapporto è ancora immediato. Nell'istinto e nel desiderio, invece c'è un doppio rapporto, e quindi una complicazione maggiore. Nel desiderio si desidera un'oggetto, perchè questo *serve* alla soddisfazione di una nostra tendenza: non si tende *immediatamente* al piacere; ma si tende al *mezzo* che ci produrrà il piacere. Similmente succede nell'istinto; se non che qui la tendenza verso l'oggetto, che serve alla soddisfazione, non è preceduta, e determinata da un'associazione anteriormente sperimentata tra l'oggetto e la soddisfazione che ne conseguita.

Nell'appetito dunque la tendenza mira dritta al fine; nell'istinto e nel desiderio mira al fine attraverso di un mezzo; però, senza precedente esperienza nell'istinto; con una esperienza anteriore nel desiderio.

zerebbe l'uccello a covare non appena la temperatura si abbassa al di sotto di un certo grado (1)!

Tralasciamo per brevità altri esempi, ed altre obiezioni contro la connessione meccanica acquistata per esperienza, e trasmessa per eredità, e concludiamo, che l'istinto è un'attività che prosegue un fine senza averne coscienza.

Che cosa significa un fine? Uno stato, a cui si perviene per mezzo di alcune azioni ordinate a raggiungerlo. Le azioni, in quanto sono dirette a quel conseguimento, si dicono propriamente funzioni. Così diciamo la funzione digestiva esser mezzo per raggiungere il fine di nutrirsi.

L'istinto però si palesa per mezzo de'due sistemi nervoso e muscolare soltanto; nè si direbbe istintiva la funzione della digestione, della circolazione del sangue, e simili.

Nell'istinto il piacere e l'utile, che più tardi si dispaiano ed anche si contrariano, ancora sono uniti: piace ciò che serve alla conservazione della vita, ed alla riproduzione.

Nell'istinto però il piacere tien dietro all'utile, per la ragione che la tendenza si sviluppa prima di provarsi il piacere: nel desiderio, al contrario, il piacere sperimentato prima, ripresentandosi, spinge l'anima verso l'oggetto, con cui esso piacere altre volte fu associato.

Il desiderio esprime più ciò che bisogna all'individuo; l'istinto, ciò che bisogna alla specie; e se talvolta sembra or-

---

(1) Ecco due esempi di questa manifestazione dell'istinto in una stessa specie.

Nel Senegal lo struzzo cova le uova di notte soltanto: al Capo di Buona Speranza, dove il clima è men caldo, le cova anche di giorno.

I sorci muschiati del Canada si costruiscono con molta industria delle casette, quando il clima è rigido: in paesi più caldi smettono dal costruirsele.

dinato alla conservazione dell'individuo, questo vi figura come organo della specie. Ci sono difatti alcune specie dove l'individuo, appena provveduto alla propagazione, finisce incontinentemente.

### CAPITOLO III.

#### DEGLI AFFETTI E DELLE PASSIONI.

Tra il sentimento, e l'appetito abbiamo visto correre il divario che c'è tra uno stato, ed una tendenza: Herbart direbbe che il primo è statico, il secondo è dinamico. Ora, finchè questo sentimento, non dico che faccia equilibrio con tutti gli altri; chè tal perfetto equilibrio, salvo lo stato di sonno profondo, non si trova mai; ma almeno non si sbilanci in modo, da contrapporsi esso solo a tutti gli altri, e da sopraffarli, la tranquilla armonia dell'animo non sarà turbata.

La quotidiana esperienza ci mostra, che quell'armonia non è costante. Quando un sentimento gagliardo eccita in noi uno scoppio istantaneo, noi ci troviamo in preda di una emozione straordinaria che si chiama affetto.

Drobisch per chiarire questo fenomeno psichico si vale del seguente paragone. Rassomiglia lo stato della nostra coscienza in quel punto ad una massa compatta di rappresentazioni contro cui urti con improvviso impeto un vi vace sentimento: che cosa succede allora? Ciò che avverrebbe ad un corpo in riposo, se lo urtasse con gran velocità un corpo più piccolo, che non basta a spostarlo, ma che basta però a produrre nel suo interno un fremito di tutte le molecole, che lo compongono.

Questo fremito interno della coscienza, quando un forte sentimento vi percuote, è appunto l'affetto.

Noi abbiamo antecedentemente notato, che ogni sentimento ha un certo grado di misura: ora quando questo grado cresce a segno, da rompere l'accordo con gli altri che si trovano nella coscienza, allora nasce l'affetto.

Per questo impeto istantaneo la coscienza o si solleva, o si deprime; e le altre rappresentazioni che vi si trovano, o si accavallano, o si avvallano, come onde di mare, se un vento gagliardo le investe e le sommuove.

Emanuele Kant perciò distinse gli affetti in emozioni steniche, se prodotte da sollevamento di forza; asteniche, se prodotte da abbattimento. La divisione Kantiana hanno ritenuto, con vari nomi, i psicologi posteriori.

Il tipo degli affetti stenici è la collera; degli affetti astenici è il timore: gli altri vi si rannodano, secondochè la nostra forza se ne sente o aumentata, o sminuita.

Lo stesso concetto contiene la definizione dell'affetto data da Spinoza.

« Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas ».

Lo Spinoza ha tenuto conto dell'aumento e della diminuzione di forza anche nel corpo, ed anzi principalmente nel corpo; e non senza ragione. Quando la coscienza è commossa, ondechè sia derivato l'urto, certo è che si diffonde per tutto il corpo, in virtù di quella che i psicologi dicono risonanza fisiologica. Gli effetti, che producono sul volto e nelle varie membra le subite emozioni, sono visibili a tutti. Ecco come Ovidio descrive l'uomo in preda all'ira.

« Ora tument ira, nigrescunt sanguine venae,  
Lumina Gorgoneo saevius igne micant ».

Secondochè però l'affetto accresce, o scema la nostra attività, i muscoli si tendono, o si allentano; ripercuotendosi

nell'organismo la contrarietà medesima, che ha luogo ne' sentimenti della coscienza.

Quanto più improvviso è lo scoppio dell'emozione, tanto più presto dilegua. Il Kant, sagace scrutatore della coscienza, consiglia di temporeggiare, quando si è in presenza di un uomo acceso d'ira. Entra uno nella vostra stanza, tutto stizzito, ed esce in aspre parole; ebbene: inducetelo a sedere: una postura più comoda già comincerà a mitigare la tensione de' suoi nervi; e poi girate largo, pigliatela per le lunghe; il suo impeto non resisterà un' ora.

Il Lidner, commentando il consiglio di Kant, suggerisce questa prescrizione; un bicchiere d'acqua, quando l'emozione porta eccesso di forza; un bicchiere di vino, quando porta debolezza.

Gli affetti erano stati, prima di Kant, quasi sempre messi in un fascio con le passioni: fu suo merito, se si cominciò a distinguerneli accuratamente, perchè sono difatti da distinguere.

Anzi tutto, la passione è propria esclusivamente dell'uomo, perchè porta con sè una massima di condotta, un fine tenacemente ricercato, una costanza di proposito per raggiungerlo, di cui non è capace altri che l'uomo.

Il sopravvento di un sentimento, che nell'affetto è istantaneo, e che turba fugacemente l'armonia della coscienza, nella passione è costante. Tutte le altre rappresentazioni, tutti gli altri desiderii che vi corrispondono, sono vinti da un'immagine, e da un desiderio solo. Succede in tale stato di squilibrio ciò che il Leopardi cantava del *Pensiero dominante* :

Come solinga è fatta  
La mente mia d'allora  
Che tu quivi prendesti a far dimora!

Ratto d'intorno intorno al par del lampo  
Gli altri pensieri miei  
Tutti si dileguar. Siccome torre  
In solitario campo  
Tu stai solo, gigante, in mezzo a lei.

Kant ha messo in rilievo la differenza tra l'affetto, e la passione, con alcune similitudini molto ingegnose.

L'affetto, egli dice, è l'acqua che rompe con violenza la diga, e presto si spande; la passione è torrente, che si scava il letto, e vi s'inalvea.

L'emozione è un'ebbrezza, egli continua, la passione è una malattia.

Ne' poeti ricorrono soventi descrizioni minute e profonde del corso delle singole passioni; nè fa mestieri riportarne molti esempi: giova però mutuarne qualcuno da qualche insigne maestro. Trascelgo alcuni versi del Petrarca, dove questo inimitabile dipintore dell'amore accenna al fenomeno, quasi comune a tutte le passioni, di essere cioè, sotto il suo impero, tutta la vita governata da un'unica rappresentazione.

« Sennuccio, io vo' che sappi, in qual maniera  
Trattato sono, e qual vita è la mia.  
Ardomi e struggo ancor, com'io solia;  
Laura mi volve; e son pur quel ch' i' m'era.  
Qui tutta umile, e qui la vidi altera;  
Or aspra, or piana, or dispietata, or pia;  
Or vestirsi onestate, or leggiadria;  
Or mansueta, or disdegnosa e fera.  
Qui cantò dolcemente, e qui s' assise;  
Qui si rivolse, e qui rattenne il passo;  
Qui co' begli occhi mi trafisse il core;  
Qui disse una parola, e qui sorrise;  
Qui cangiò il viso. In questi pensier, lasso!  
Notte e di tienmi il signor nostro Amore ».

Ecco un'immagine sola che impossessatasi della coscienza, le impedisce di volgersi altrove, e l'occupa intera. Qui ogni padronanza da parte dell'animo è perduta; qui la ragione non può più veder chiaro, non può scernere sinceri i rapporti delle sue rappresentazioni; qui tutto è avvinto, aggiunto ad un unico fine. Questo è il fenomeno che si verifica non solo nell'amore, ma in ogni altra qualsiasi passione. Quel che fa l'amore, fanno pure l'odio, la vendetta, l'ambizione, l'avarizia, che, postergata ogni altra cura, vivono per un fine solo.

Lo spirito rimane padrone, finchè le sue rappresentazioni si alternano, si equilibrano, vanno e vengono, senza che una assoggetti e rimorchi tutte le altre: quando succede il contrario, l'indipendenza sua è ita, ed avviene quel che cantava il poeta:

« Fertur equis auriga, nec audit currus habenas ».

Dunque gli affetti sono istantanei, le passioni durevoli; gli affetti turbano lo stato presente della coscienza, le passioni penetrano più profondamente, e turbano anche la sua potenzialità: negli affetti c'è uno scoppio, nelle passioni c'è una massima.

Ma c'è un'altra differenza ancora. L'affetto nasce dal sentimento immediatamente, ed all'oggetto esterno che per avventura abbia potuto suscitarlo non bada quasi punto: la passione, invece, si accompagna principalmente con la rappresentazione dell'oggetto, trascurando anche lo stesso sentimento che vi si collega.

Ecco la gradazione del sentimento, dell'affetto, e della passione, esemplificata per maggior chiarezza.

Il piacere ed il dolore sono semplici sentimenti: se acquistano un'intensità gagliarda ed improvvisa, diventano gioia

e tristezza, cioè affetti; e, finalmente, si riferiscono all'oggetto che li produce, diventano amore ed odio, cioè passioni.

Onde ragionevolmente Spinoza definiva questi ultimi.

« Amor nihil aliud est, quam laetitia, concomitante idea causae externae; et odium nihil aliud, quam tristitia, concomitante idea causae externae ».

Il piacere ed il dolore sono la prima radice delle passioni: noi desideriamo primieramente l'oggetto amato, perchè ce ne ripromettiamo un vivo piacere, misurando l'intensità del piacere dall'intensità del nostro desiderio.

« Namque voluptatem praesagit multa cupido ».

come cantava Lucrezio.

Cominciata così la passione, essa ha però nel tratto successivo un corso fatale: si ama non più il piacere presagito, ma la persona: l'amore acquista un'obbiettività, e pare indipendente da ogni nostro senso di piacere; amiamo, quando anche ce ne proviene dolore; da qui la verità di quell'altra espressione lucreziana:

« Seu mulier toto jactans e corpore amorem ».

L'amore è scoccato dall'intera persona della donna amata: è alcun che di esterno, che ci colpisce e ci soggioga. Quindi venne il mito di Cupido, saettatore formidabile.

Ed ora: giovano, o nuociono all'uomo le passioni? E diciamo all'uomo, perchè, come abbiamo visto, l'uomo solo n'è capace.

Alcuni a questa domanda hanno risposto: non solo giovano, ma sono elle solo autrici di cose grandi: altri, per contrario, memori della sentenza di Seneca: « nec quidquam magnum est, nisi quod simul est placidum »; nè alla violen-

za passeggera dell' affetto, nè alla violenza durevole della passione hanno attribuito questa prerogativa delle grandi azioni. Quale delle due sentenze è la vera? Anzi tutto bisogna ricordare la notevole distinzione introdotta da Kant.

L' affetto è una sorpresa, dipende più dal temperamento naturale, dalla maggiore o minore sensibilità, e facilmente riman vinto: *affectus cito cadit*, diceva Seneca. La passione, invece, abbarbicata che sia nell' animo, difficilmente si può più svellere, e porta una vera servitù. L' affetto può quindi essere innocuo, la passione è sempre nociva: ecco la dottrina di Kant.

Coloro i quali alle passioni hanno attribuito un valore tutto opposto, han ripetuto la similitudine di Pope, che se la ragione è la calamità, le passioni sono i venti; volendo significare che la ragione, come la bussola, può solamente additare la direzione, ma che forza di gonfiar le vele non ne ha; che questa forza l'hanno soltanto le passioni, rassomigliate ai venti, e di cui potremmo dire, che son venti sì, ma

« Venti contrari alla vita serena ».

In queste due opposte sentenze c' è un' esagerazione, per la prima; c' è un equivoco, per la seconda.

L' esagerazione di Kant, di cui toccheremo più diffusamente appresso, è questa, ch' ei raccoglie tutta la vita umana nella sola forza della ragione astratta; mentre è innegabile anche una cooperazione delle facoltà inferiori. Nè a torto l' Alighieri benediceva l' anima sdegnosa, perchè nel nobile sdegno contro il vizio ei vedeva un poderoso ausiliario della virtù.

L' equivoco nella seconda opinione, professata da molti, da Elvezio specialmente, consiste nel confondere l' affetto con la passione. Ora il primo non ci toglie ogni energia, non ci

toglie ogni indirizzo, ogni padronanza delle nostre azioni ; la seconda sì. Quando una passione ci si apprende, ogni senso del dovere s' illanguidisce, ogni desiderio di fama s' ammala :

« Languent officia, atque aegrotat fama vacillans ».

Il servaggio, a cui ci addicono le passioni, è dunque affatto incompatibile con la pienezza della vita umana, che infine dev' essere vita razionale. Kant ingegnosamente osserva che la lingua tedesca per contrassegnare le passioni, ad eccezione di quella dell' amore, si serve della parola *Sucht*, che significa malattia inveterata, e mania.

Una valutazione così opposta dalle passioni è prevenuta dunque or dalla confusione tra passione ed affetto, or dal presupposto che la vita razionale debba necessariamente escludere ogni appetito sensitivo. Di tale opposizione si scorgono più palesi le cause in appresso.

Le passioni sono multiformi, ma si possono distribuire in due classi, secondochè rampollano o dalla natura dell' uomo, o risultano dalla sua coltura. Appartengono alla prima classe quelle che si hanno per la libertà propria, o per l' amore sessuale : appartengono alla seconda, l' ambizione, la dominazione, l' avarizia, che presuppongono la umana società.

Da queste passioni prime nascono altre derivate, che si complicano, e s' intrecciano in guise svariate; e talvolta anche si combattono.

Da questo loro contrasto alcuni consigliano di trar partito per rintuzzare una passione servendosi di un' altra, appunto come consiglia Lucrezio di stornare una prima ferita amorosa con piaghe novelle :

« Si non prima novis conturbes volnera plagis ».

Strano consiglio, che farebbe ricascare l'uomo di servaggio in servaggio! Sola liberazione sicura è quella che si ottiene mediante la virtù, della quale parleremo a suo modo.

#### CAPITOLO IV.

##### DEL TEMPERAMENTO E DEL CARATTERE.

Fu detto, l'affetto consiste nello scoppio improvviso di un sentimento, il quale ha toccato un insolito grado d'intenzione. Ora non tutt'i sentimenti raggiungono in tutti indifferentemente lo stesso impeto, e lo stesso grado di vivacità. Come a sentire il piacere; ed il dolore c'è una gradazione, la cui misura si riferisce al sentimento fondamentale; così c'è pure una comune misura degli affetti; misura che suol dirsi il temperamento di ciascuno.

Dovunque c'è un organismo, c'è pure una mistura con-temperata di varii elementi, specialmente liquidi, che si chiamarono umori, come il sangue, la bile, la linfa, dalla cui varia complessione si credettero nascere i varii temperamenti (*temperies*). I quali umori sebbene entrino tutti a parte dell'organismo, pure dà il nome al temperamento quello che abbonda e prevale a preferenza degli altri; perciocchè a tal prevalenza fu attribuita la sensitività e l'ec-citabilità organica.

Accennata così l'origine della parola e del significato originario ch'ebbe appresso i fisiologi, al caso nostro occorre soltanto distinguerli come fa Kant in temperamenti di sentimenti, e temperamenti di attività, secondochè ci portano a rivolgerci su di noi, o, al contrario, fuori di noi; vale a dire secondo i diversi stati psichici che ne derivano.

È stato chiesto se la complessione organica sia essa sola

la causa di questo divario; ovvero se si accompagna soltanto con gli stati psichici; se sia causa, o temmirio, come direbbe Aristotele; ma nè si è data adeguata risposta, nè il cer-carne è da noi.

Qui notiamo soltanto, che negli animali inferiori il temperamento è quasi identico in tutti gl'individui della medesima specie; dovechè tra gli uomini c'è differenza da individuo ad individuo, nè i tipi fissi de' temperamenti, di cui si dirà, sono applicabili a capello. Sicchè parrebbe da inferire, che qui, come nel sentire, e nell'appetire, ed in tutte le funzioni psichiche, il solo temperamento fisico non sia adeguata spiegazione; e che un nuovo fattore vi s'intrometta; oltre al concorso delle funzioni organiche.

Ma tornando alla divisione de' temperamenti, le due guise distinte dal Kant si sono suddivise in quanto o eccitano la forza vitale, cioè portano intensione; ovvero portano atonia, o remissione.

Così ci sono quattro temperamenti come c'erano quattro figure del sillogismo dal perchè il termine medio aveva questa o quell'altra postura: vale a dire: ci sono temperamenti di sentimento, che portano eccitazione, e che portano depressione; e ci sono temperamenti di attività, che portano pure eccitazione, o depressione; in tutto quattro, coi nomi tradizionali di temperamento sanguigno o melanconico, i due primi, quelli di sentimento; di collerico e flemmatico i due secondi, quelli di attività.

Di ciascuno di questi, gli antropologi esaminano i caratteri, ed il corso, e si sforzano di predire quasi la condotta degl'individui, fondandosi sul loro temperamento.

A noi nè il temperamento pare una disposizione comune ed estensibile ad un infinito gruppo d'individui; nè quando si tratta di uomini, che non sian selvaggi, questa naturale

disposizione si può descrivere, come se sia rimasta inalterata nella convivenza con altri uomini. Difficile riesce difatti, sceverare ciò ch'è dato originariamente dalla natura, da ciò ch'è aggiunto o dall'esercizio dell'attività propria, o dalla influenza dell'attività altrui.

Noi diciamo del temperamento ciò che dicemmo del sentimento fondamentale: ciascuno ne ha uno in proprio, incomunicabile, impossibile ad essere in tutto simile con quello di un altro; come un individuo non può essere perfettamente simile ad un altro individuo; come il sistema nervoso di uno non può assomigliare a quello di un altro.

Il divario tra sentimento fondamentale, e temperamento, è questo soltanto, che il primo si prende come misura interna de' nostri piaceri, e de' nostri dolori; il secondo, come misura e fondamento delle nostre azioni, in quanto appaiono esteriormente.

Le classificazioni generali de' temperamenti, che si fanno, raccogliendo certe note comuni, possono servire scientificamente, ma non debbono credersi tipi costanti, di cui ciascuno individuo esprima puntualmente un'attuazione concreta. Quanto più l'energia individuale è ricca, tanto meno le classificazioni generali le sono applicabili. Si determina con precisione esatta la figura de' cristalli in un minerale, con meno precisione lo sviluppo di una pianta, con meno ancora quello di un animale, in nessun modo però è determinabile con norme generiche il temperamento di un individuo umano.

Eppure raffrontando l'uomo, com' esce di mano della natura, con l'uomo com'è rifatto dalla educazione, a taluni è parsa venir meno ogni differenza tra individuo ed individuo, prima che l'arte educativa v'imprimesse de' segni differen-

ziali. Così è parso specialmente ad Elvezio ed a Rousseau, i quali sostengono esser gli uomini affatto uguali per natura, rinfrescando l'opinione della *tabula rasa*, che mal fu attribuita ad Aristotele.

L'educazione, a loro avviso, foggia le differenze; essa sola: la natura plasma tutti su d'uno stampo.

Un'altra opinione è diametralmente a questa contraria, quella di Scopenhauer, il quale afferma che non solo ciascuno ha un carattere proprio, ma che esso è invariabile fino alla morte; sicchè le manifestazioni ne possono variare secondo le diverse età, o le circostanze; il fondo permane immutato.

Secondo i primi l'uomo nasce indifferente affatto; secondo l'ultimo ei nasce differenziato di tutto punto, e per sempre.

Cominciamo anzi tutto dal distinguere il senso delle due parole temperamento, e carattere.

Il temperamento è una disposizione, che risulta dal vario accordo degli elementi naturali, onde rampolla la nostra propria individualità: il carattere è un segno che s'imprime dipoi nell'individuo già formato, e che non è impresso dalla natura, ma è prodotto dallo sviluppo ulteriore dell'umana attività.

I primi segni posti dalla natura non si dovrebbero a rigor di termini chiamare carattere; onde impropriamente si parla di carattere del sesso, di carattere della razza, perchè queste sono differenze naturali, e non già acquisite. Si dice con proprietà, invece, carattere di un popolo, e di una nazione, perchè dalla convivenza, dalla comunanza di pensieri, di costumi, di credenze, di leggi, di linguaggio, nasce un insieme di differenze acquisite che si aggiungono alle disposizioni naturali.

Chiamando dunque, a scanso di ogni equivoco, tempe-

ramento l'insieme delle disposizioni date da natura; e contrassegnando col nome di carattere l'insieme delle modificazioni apportate a questo sostrato naturale, egli è chiaro che lo Schopenhauer confonde il primo col secondo, non ritenendo possibile nessuna modificazione del temperamento naturale: ammette il temperamento, nega il carattere.

Elvezio e Rousseau, al contrario, attribuiscono tutto al carattere, e negano ogni differenza di temperamento: ammettono una disposizione specifica, uguale in tutti gl'individui della medesima specie, la quale modificandosi in varie guise dà a poco a poco origine ai caratteri individuali.

Alle due opposte sentenze opponghiamo alcune osservazioni.

Le disposizioni sono uguali in tutti. — E come si spiega quel fenomeno che si contrassegna col nome di *atavismo*, pel quale alcune particolari disposizioni si trasmettono per eredità? — Ed, inoltre, perchè di due individui, che attendono alla medesima disciplina, ed hanno gli stessi mezzi, uno riesce ed un altro no? — Se c'è trasmissione ereditaria, bisogna ammettere attitudini peculiari ad alcuni individui, non già comuni a tutti. Se la riuscita è diversa, a condizioni pari di educazione, bisogna ammettere diversità nelle disposizioni. Ciò contro la opinione elveziana.

Contro Schopenhauer avvertiamo che il carattere non si compone solo di disposizioni naturali, ma di abitudini, di opinioni, di credenze, di cognizioni, che provengono tutte dall'esercizio della nostra attività, e che si acquistano, ed acquistate modificano lo stato della nostra coscienza.

Certamente il fondo naturale permance sempre, ma insieme con esso quanti altri coefficienti concorrono! Chi potrebbe asserire che l'uomo ignorante ed incolto non differi-

sca da sè stesso, quando, con lo studio, diviene dotto; e, con la disciplina educativa, diviene civile?

E nello stesso individuo non si scorgono modificazioni anche nel sostrato naturale secondo la varia età? È forse lo stesso il carattere di un uomo nel fiore dell'età, e nell'età provetta, e nell'età decrepita? Orazio ammoniva, nè senza ragione, di non doversi affidare ad un giovane le parti di vecchio, nè ad un fanciullo quelle di uomo; e di sè nota il cangiato umore per la cangiata età, cantando:

. . . . . « me quoque pectoris  
Tentavit in dulci juventa  
Fervor, et in celeres jambos  
Misit furentem. Nunc ego mitibus  
Mutare quaero tristia ».

Nulla c'è dunque di sì tenace, che resista ostinatamente a qualsiasi modificazione, neppure ciò che diciamo il naturale di un uomo.

Il carattere, come ogni cosa che s'attiene all'uomo va considerato adunque non sotto un aspetto solo, ed esclusivo: c'entra a costituirlo il temperamento naturale, e c'entra l'abitudine, lo studio, la disciplina; c'è un lato fisiologico, ed un lato psichico; modificabili entrambi, ma più quest'ultimo, che il primo. E le modificazioni sul naturale parte provengono da circostanze anche naturali, qual è il corso dell'età; parte dalla reciprocanza che passa tra le funzioni psichiche e le fisiologiche; essendo evidente che una mutazione nell'animo si ripercuote pure nell'organismo.

## CAPITOLO V.

### DEL CARATTERE MORALE, E DELLA VIRTÙ.

Nel linguaggio quotidiano udiamo soventi ripetere: questi è un uomo di carattere; udiamo soventi lamentare la mancanza di carattere: che cosa si vuol intendere in questi casi con la parola carattere? Non certo quella disposizione naturale, di cui abbiamo toccato nell' altro capitolo; e neppure quel carattere psichico, che risulta parte dalla disposizione naturale, e parte da elementi acquisiti; chè nè la prima, nè il secondo sono rari; ed anzi non c'è uomo, per quanto sbiadito, e voltabile, che non abbia sortito da natura una particolare disposizione, e non abbia acquistato, per esiguo che possa essere, un certo numero di opinioni, di costumi, di criterii insomma, con cui regola poi la sua vita.

Il carattere, di cui s' intende parlare nel nostro caso, ha un ben altro valore, che non il semplice temperamento, o la semplice coscienza individuale: qui si ricerca il carattere morale. Che cosa è desso?

Il carattere morale è l'abitudine di operare secondo una massima stabilita, e di attenersi tenacemente: a definirlo bisogna ricordare il *tenacem propositi virum* della tanto celebrata ode oraziana. Ci vuole la mente salda, che, scelta la sua meta, vi tien sempre l'occhio fisso, nè più se ne divia. Che sia giusta la meta o ingiusta, preme per la moralità del carattere, non per la solidità.

Noi non possiamo disconvenire, che questa energia talvolta sia spesa male, che sia sciupata per proseguire fini volgari, o scellerati; noi possiamo deplorare anche la mal

collocata fermezza; ma il carattere dobbiamo riconoscerlo anche se discompagnato dalla virtù. Chi potrebbe disdire la forza del carattere a Catilina, o a Cesare Borgia? Si legga quel che dice Sallustio del primo, quel che dice Machiavelli del secondo; si guardi non il valore etico delle azioni, ma la loro rapidità, il loro ardimento, e soprattutto la loro coerenza; si tenga ragione della loro morte, e si dica se in quegli uomini, quantunque malvagi, non c'era un gran carattere.

Gli affetti, le improvvise emozioni, rivelano, quasi lampi fugaci, l'interno temperamento: le passioni profonde, covate, indomite, rivelano il carattere. Tutto ciò che non ha radici nello spirito è transitorio nella vita umana: lo spirito solo può fermare un fenomeno fuggitivo, e dargli la stabilità di una massima.

Che cosa è la passione? Un sentimento elevato a fine di tutta la nostra condotta. Quanto più di forza e di costanza si dispiega nel conseguire il fine propostosi, tanto più si arguisce gagliardo e tenace il carattere. Solo i grandi caratteri sono capaci di grandi passioni.

La moralità però non è semplice forza; ma è forza che opera conforme a ragione.

Nella passione, e quindi nel carattere che n'è la radice, c'è pure una massima; ma qual è? È un sentimento, di cui si è fatto un fine di tutta la vita, un criterio di condotta per tutte le azioni.

Il carattere è morale, quando la massima dell'operare è conforme alla legge morale; onde Orazio lo voleva non solo *tenacem propositi virum*, ma *justum* ancora.

Noi possiamo ammirare la forza del carattere, anche se grandeggia nel male, come il Satana di Milton, o il Capaneo di Dante; ma non possiamo stimare, se non il carattere morale, la forza che si mostra in servizio del bene.

Qui si affollano ora molte domande, che fa nascere la nostra definizione del carattere morale; e cioè: che cosa è male? E poi: come si formano queste massime che debbono regolare le nostre azioni; e, formate, hanno efficacia, o no? E, se sì, fino a qual punto l'hanno? Domande tutte di molta importanza, e dalle quali si può dire che cominci davvero l'Etica. Sentimenti ed emozioni, piaceri e dolori, sebbene in giro più ristretto, appartengono pure agli altri animali: il carattere morale è proprio esclusivamente all'uomo. Come si forma esso?

All'azione umana è stimolo il piacere o il dolore; e fin qui l'uomo non si diparte dal modo degli altri animali. Quando la ragione però si è sviluppata, all'azione sua s'accompagna un giudizio che l'approva o la disapprova; giudizio di cui gli altri non sono capaci.

Questo giudizio non è da confondere con quello di cui abbiamo discusso nella Logica, e che si può dire conoscitivo, perchè ci fa conoscere i rapporti delle cose: il giudizio, di cui tocchiamo qui per la prima volta, esprime una valutazione della nostra propria azione, e dicesi, per contrapposto al giudizio conoscitivo, giudizio valutativo. Si potrebbe chiamare ancora pratico, perchè s'accompagna con l'azione.

Veramente non con tutte le nostre azioni esso suole accompagnarsi; ma per ora questa disamina non preme.

Quando noi siamo in grado di apprezzare il valore delle nostre azioni, il loro merito, o il loro demerito, allora è chiaro che agli antichi stimoli, a quelli suggeriti dalla natura stessa, al piacere ed al dolore aggiungiamo stimoli nuovi, e questi provenienti dal nostro giudizio. Questi ultimi però, per distinguersi dai primi, non si chiamano stimoli, ma motivi. Stimoli difatti sono il piacere ed il dolore, perchè o accompagnansi *naturalmente* all'azione, o, rap-

presentati, ci stimolano a rifarla: motivi sono l'approvazione o la disapprovazione, perchè prima accompagnansi *spiritualmente* all'azione, poi, rappresentati, c' inducono a ripeterla.

Se si volessero entrambi raggruppare sotto un medesimo nome, bisognerebbe chiamare motivi naturali i primi, motivi etici i secondi.

Tra queste due guise di motivi interviene assai soventi contrasto: c'è azioni che portano piacere sì, ma non sono punto approvabili; e ce n'è delle altre, per contrario, che sono causa d'immane dolore, e purtuttavia meritano la nostra approvazione.

Operare in modo, da meritar sempre l'approvazione della coscienza etica, farsi una massima di questo criterio, non appartarsene mai, ecco quel che diciamo carattere morale.

Lasciarsi portare, invece, all'impeto del sentimento, darsigli in preda, assoggettarvi tutta la vita; operare sempre sotto la sua violenta signoria; ecco il carattere passionato, ch'è il contrario del carattere etico.

In questo contrasto di motivi, in questa specie di bivio d'Ercole, si trova solo l'uomo, per le discorse ragioni: è il suo tormento, ed insieme la sua prerogativa. Perchè contrasto non ci fosse, necessiterebbe, ch'ei fosse o del tutto senso, o del tutto ragione.

Dall'indole stessa del contrasto è dato scorgere, che i motivi etici, provenendo dal giudizio pratico, sono comuni a tutti gli uomini; ma che però ivi soltanto sono più possenti, dove ad essi si aggiunge una più accurata educazione, una disciplina severa, un esercizio costante, ed infine una più esatta cognizione de' rapporti delle cose.

La scienza sola non basta a formare il carattere morale; ma che sia un potente ausiliario, è innegabile. Chi meglio

conosce i rapporti reali delle cose, meglio sa valutare il valore etico delle azioni. Forse Socrate esagerava questa importanza, insegnando che niuno è malvagio, che non sia pure ignorante; ma pur troppo non sono infrequenti nella storia, e nella vita contemporanea, esempi di uomini non certamente ignoranti, eppure di carattere dispregevole. Bacon di Verulamio era fornito di mente lucida, ma di cuore corrotto. La scienza non è autrice di virtù, ma n'è aiutatrice potentissima: Aristotele n'esprimeva l'efficacia con una similitudine, al solito molto calzante: il sapere è verso la virtù ciò che la prescrizione del medico verso l'ammalato; la quale giova soltanto quando sia eseguita.

E la causa della virtù dunque qual è?

La causa principale è l'abitudine; l'esercizio continuo delle buone azioni.

L'abitudine di far azioni buone è appunto la virtù. Alla virtù si contrappone il vizio, ch'è l'abitudine contraria.

La virtù, diceva Aristotele, non è nè un affetto, nè una facoltà, nè una scienza, nè un'arte, ma un abito (*ἔθος*).

Non è un affetto, perchè questo non è capace di lode o di biasimo, e la virtù sì. E l'affetto non n'è capace, perchè prorompe immediatamente, irresistibilmente dal sentimento.

Non è una facoltà, una disposizione, perchè questa è data da natura, e la virtù è acquisita. Si può dire che un buon naturale sia un'agevolezza maggiore ad acquistar la virtù, sia un dono divino, come lo chiamava Platone; ma non è la virtù, faticosamente conquistata.

Non è una scienza, perchè la scienza sa ugualmente il bene ed il male; mentre la virtù fa soltanto il bene; ed altro è dunque sapere, ed altro fare.

Non è finalmente un'arte, perchè l'abilità dell'arte si di-

scopre nell'opera, sussiste fuori dell'artista; mentre la virtù nè si palesa altrimenti, che nella intenzione, nè ha la menoma realtà fuori del soggetto etico. Un'azione, che esteriormente parrebbe buona, guardata nell'animo di chi la fa può essere biasimevole. Cimentare la vita per difendere il proprio paese è virtù; cimentarla, perchè si è stati ingaggiati a farlo mediante un prezzo, è turpe: l'azione intanto è la stessa.

Un'analisi più sottile, e più fondata di questa che ha fatto Aristotele, non è stata rifatta dopo di lui. Altre determinazioni aggiunge egli al concetto della virtù, di cui terremo conto appresso.

Ci apriremo la via esaminando la sua sentenza intorno all'affetto.

L'affetto non è capace di lode e di biasimo, dice'egli, e così abbiamo detto noi avanti. Qui sta il nodo di parecchie quistioni.

Delle passioni e degli affetti non bisogna portare lo stesso giudizio; chi ha confuso le une con gli altri è stato poi indotto in gravi errori.

Nell'affetto c'è la semplice manifestazione del naturale; c'è un moto istantaneo, irrefrenabile; c'è dunque in esso la nostra natura, non già il nostro spirito; c'è, se vogliamo, l'anima, ma non già la riflessione, l'intenzione, il consiglio deliberato.

Nella passione c'è tutto questo. L'affetto adunque non è capace di lode o di biasimo; la passione è meritevole di biasimo.

Nella formazione del carattere morale è indispensabile dunque la riflessione dello spirito. Ora possono avvenire due casi. O lo spirito si trova di fronte gli affetti nella loro schiettezza naturale, ed ei può più facilmente padro.

neggiarli, e dirigerli secondo il fine razionale della sua vita. Ovvero si trova di fronte le passioni, cioè gli affetti riforniti già di un'impronta spirituale anch'essi; gli affetti che alla naturale inclinazione hanno accoppiata una tenacità acquistata con l'esercizio, ed allora si trova in un conflitto più complicato, perchè nelle passioni c'è la sua medesima energia, quella energia per l'appunto ch'ei dovrebbe adoperare per vincerle. Per valermi di un paragone ovvio, in quest'ultimo caso direi che lo spirito si trova nelle condizioni di un capitano, il quale non ha da combattere solo coi nemici, ma ancora con parte del suo esercito già sollevato ed in rivolta.

Esaminando meglio i due casi di contrasto, il primo non meriterebbe quasi questo nome.

Si è detto, e ripetuto: il corpo contrasta allo spirito; gli affetti naturali inclinano per un verso, la ragione per un altro: nell'uomo il dissidio è intrinseco, è innato: ci sono in lui, originariamente, due leggi, una della carne, l'altra dello spirito, come diceva San Paolo; ovvero, con similitudine poetica, egli è come un cocchio tirato da due cavalli, i quali s'impennano, e corrono in due direzioni opposte.

Ora se la cosa stesse in questi termini, la conciliazione sarebbe semplicemente impossibile.

Aristotele s'è apposto meglio: l'affetto, egli dice, non merita nè lode, nè biasimo (*κατὰ μὲν τὰ πάθη οὐτ' ἐπαινοῦμεθα οὐτε γυῖομεθα*); sicchè esso è la materia prima, per dir così, su cui lo spirito imprime il segno che merita poi lode o biasimo. Dentro certi limiti, in una certa misura, l'affetto diviene virtù; di là da essi, diviene vizio.

Conforme a questa dottrina, Aristotele ripose la virtù in un certo mezzo, il quale sia lontano da ogni eccesso,

e da ogni difetto; dall'iperbole, e dall'elissi, com'egli dice.

Laonde compisce la definizione della virtù in questo modo: la virtù è un abito con consiglio e deliberazione che consiste nella medieta delle cose attinenti a noi.

Coloro i quali attribuiscono alle disposizioni naturali una bontà o malvagità innata, confondendo gli affetti con le passioni, sono obbligati di ammettere nell'uomo un dualismo irreconciliabile, e di riporre la moralità nel disvestirsi affatto da ogni affetto sensibile.

Per noi, fuori della intenzione umana, non c'è nulla che sia buono o malvagio; e vedremo anzi che dalla stessa sorgente nascono le virtù ed i vizii contrarii, secondo il diverso indirizzo che imprime alle nostre disposizioni naturali la nostra volontà.

Or donde si desume il criterio dell'indirizzo da imprimere alle nostre svariate tendenze?

Questa domanda equivale a quest'altra: qual è il vero fine dell'uomo? Imperciocchè è chiaro, che quivi si debba indirizzare l'attività, dove si ritiene consistere la sua meta.

## CAPITOLO VI.

### DEL FINE DELL'UOMO.

La ricerca del fine umano è la chiave di tutta l'Etica; ed Aristotele difatti incomincia con questa ricerca gli Etici Nicomachei.

La virtù, dic'egli, è un mezzo: non basta: dove riporlo cotesto mezzo? Perchè così astrattamente non si può fissare.

Bisogna riporlo là dove prescrive la diritta ragione :  
(τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λογὸς ἃ ἄρθος λέγει).

E la diritta ragione, che cosa prescrive ?

Ecco qua. Un' azione si può fare per un' opera diversa dall' azione stessa : così il costruttore di navi ha per fine di far la nave. Ma nella catena delle azioni, tenendo di occhio questa finalità, si andrebbe da un fine all' altro senza fermarsi mai, se non ci fosse un fine ultimo, nel quale la nostra volontà si potesse acquetare.

Ad Aristotele un progresso all' infinito pare così impossibile nell' Etica, com' è parso nella dottrina della dimostrazione. Dimostrando, bisogna fermarsi ne' principii immediati ; e così pure operando, bisogna fermarsi nel fine immediato, che non serve più di mezzo a raggiungere un altro fine.

Questo fine ultimo è la felicità, *εὐδαιμονία*.

L' eudomonia aristotelica comprende il bel vivere, ed insieme il ben fare ; non è il ben vivere solo, che sarebbe fine troppo gretto per l' uomo ; nè il solo ben fare ; ehe sarebbe troppo astratto, e non comprenderebbe l' uomo nella sua pienezza, in tutto lo sviluppo della sua essenza.

Aristotele è un filosofo sottilissimo, ma è greco ancora : per lui la vita umana è un tutto armonioso, è piena, nasce dall' accordo di tutte le nostre attività ; non è ancora concentrata tutta quanta nel solo spirito astratto, nè dissipata nelle inferiori attività del senso.

Nell' eudemonia ei raccoglie, adunque la virtù, ed il piacere ; la virtù ch' è ben fare (τὸ εὖ πράττειν) ; il piacere, ch' è ben vivere (τὸ εὖ ζῆν).

Nelle altre scuole questi due fini si stralciarono non solo, ma entrarono in conflitto : stabilirono per fine dell' uomo la sola virtù, prima di Aristotele, i Cinici, dopo

di lui i Stoici; tennero pel piacere, prima di Aristotele, i Cirenaici; dopo, gli Epicurei.

L'antico dissidio si è rinnovato sempre nella storia della filosofia, e con mutati nomi, e con nuovi argomenti rivive ancora nelle scuole contemporanee.

Torniamo intanto alla dottrina aristotelica, ch'è la più comprensiva, e la più piena.

L'eudemonia importa un altro concetto, quello di bastare per sè; sufficienza, o indipendenza che Aristotele contrassegna col nome di autarchia (*αὐταρχία*).

Non è felice chi non basta a sè stesso: ora chi basta a sè?

Qui Aristotele par che oscilli tra due risposte: basta a sè stessa la scienza; basta a sè stessa la vita comune; e quindi egli 'or leva a cielo la *teoria*, o il sapere speculativo; or la *polizia*, la vita politica.

Per quest'ondeggiamento, si sono giovati di Aristotele sì quelli che ripongono la massima perfezione nella vita contemplativa, nell'asceti; e sì gli altri che la ripongono nel consorzio sociale.

I due aspetti, sotto cui Aristotele considera l'uomo, si possono però ritenere entrambi così. Il fine ultimo, a cui possa mirare l'individuo, in sè, nello sviluppo intimo della psiche, è certamente la scienza. La facoltà inferiore, il senso, la fantasia, servono al Noo: il Noo è il colmo dell'attività teoretica, e meramente subbiettiva. Il fine ultimo poi, a cui possa mirare l'uomo, in quanto attività pratica, è la vita comune, di cui il colmo, come vedremo, si tocca nella *Poli*, nello Stato. Laonde Aristotele dice, che l'uomo è per natura politico (*φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος*).

C'è dunque una doppia autarchia, una per l'uomo in-

dividuo, un'altra per l' uomo in società ; una che riguarda il sapere, un'altra il fare.

Praticamente , l' individuo non basta a sè stesso ; egli ha bisogno della società: teoreticamente basta. Ora il pieno concetto dell' uomo dee comprendere sì l' individuo, e sì la società. L' idea umana non potendosi attuare in un solo individuo, e sforzandosi verso la sua piena concretezza, tende ad attuarsi nella moltitudine degli individui.

Dalle quali cose conseguita , che il fine dell' uomo non si può costringere alla sfera della individualità ; e che l' Etica, la quale rintraccia questo fine , è da Aristotele considerata come una parte della Politica. L' uomo individuo c' entra pure , ma in quanto è membro di una comunanza (*κοινωνία*): il fine pratico è appunto la vita politica.

Il sapere , ch' è l' apice della vita individuale , sarebbe insufficiente alla vita collettiva : sapere per sapere, diceva un mio vecchio maestro , è follia : bisogna sapere per fare.

Questo era il concetto della vita antica , specialmente in Grecia ed in Roma , quando Eschilo si gloriava più di aver combattuto a Maratona , che di avere scritto le immortali tragedie ; quando Cesare scriveva gl' inarrivabili suoi commentari viaggiando, o nello intervallo che correva tra una battaglia ed un'altra.

Emanuele Kant , il solo tra i moderni, che si possa contrapporre al formidabile Stagirita , deduce il supremo fine di un altro modo.

Ogni fine, che ciascuno si propone, presuppone la volontà : senza volere ; difatti , non c' è fine possibile : dunque ogni altro fine è condizionato ; la sola volontà è il fine categorico, il fine incondizionato cioè ; la sola volontà dun-

que basta a sè stessa; ella sola, stando al linguaggio aristotelico, avrebbe l'autarchia.

La dottrina aristotelica e la Kantiana stanno tra loro come la vita greca e la moderna.

Dice il filosofo greco: l'ultimo fine dell'uomo è il ben vivere, ed il ben fare; è l'accordo delle condizioni subbiettive, e delle obbiettive; ed il filosofo moderno dice: l'ultimo fine dell'uomo è il *volere*, il solo volere, la sola condizione subbiettiva cioè, indipendente da ogni condizione esterna.

Per Aristotele adunque la virtù consiste nel trovare un mezzo ragionevole tra le disposizioni naturali, ossia nello accordo tra gli appetiti e la ragione; per Kant, al contrario, ella consiste nella ragione, considerata come massima esclusiva del nostro operare, senza che ci penetri nessun elemento sensibile.

Ora l'uomo non è nuda ragione, ed il fine umano non si può restringere in una sola sua attività. Concediamo, come è difatti, che l'ordine delle nostre attività riesce alla ragione, come a suo ultimo fine; ma quest'ordine medesimo porta che le altre siano con la ragione intrinsecamente collegate. La virtù nutritiva serve alla sensitiva, la sensitiva all'appetitiva, l'appetitiva alla razionale; ma ciò non vuol dire, che tutti i fini subordinati, i quali rendono possibile il fine supremo, non abbiano nessun valore. Sarebbe irrazionale attribuire a loro un valore assoluto, il non considerarli come mezzi adattati a raggiungere un fine superiore; ma è del pari irragionevole sopprimerli del tutto.

La filosofia, dopo Kant, è tornata adunque alla dottrina aristotelica, specialmente ne' libri dell'Hegel e del Trendelenburg.

## CAPITOLO VII.

### DEI SENTIMENTI, E SPECIALMENTE DEL SENTIMENTO MORALE.

Il piacere ed il dolore nascono, come abbiamo visto, dal perchè il consenso interiore delle nostre funzioni è stato conservato, ovvero turbato dalla eccitazione esterna che produce la sensazione: essi sono i sentimenti elementari che noi proviamo, e che per essere ancora associati ad una sensazione diconsi *tono* di essa sensazione.

V' ha de' sentimenti però che non nascono immediatamente in occasione di uno stimolo esterno, non sono semplice tono di una sensazione, ma hanno radice nell'esercizio della nostra medesima attività. Siffatti si potrebbero in certo modo dire sentimenti puri.

Il piacere che nasce dalla vista di un'opera d'arte, o di una scòverta scientifica, o di un'azione eroica, non è il tono di una sensazione, ma il risultato di complicate associazioni psichiche, una risonanza che deriva dall'accordo di molte vibrazioni.

Lo Spencer dice, che riflettendo sul piacere che genera il giuoco, fu indotto ad escogitare la sorgente dei sentimenti estetici, raccogliendo sotto questo nome generale tutti quelli che non sono associati ad uno stimolo esteriore.

Egli notò che, oltre all'attività che noi spendiamo nelle funzioni organiche destinate a conservare la vita, ne avanza un'altra parte, che siamo stimolati internamente di esercitare, anche senz'altro fine, salvo l'esercizio stesso: noi spendiamo quest'attività disponibile giocando. Negli animali inferiori alla nostra specie è dato di osservare questo

esercizio senza finalità, che rassomiglia al nostro giuoco; con questo ancora, che quell'organo si esercita, dove più abbonda l'accumulamento della forza: i rosicanti scherzano coi denti, pur quando non debbono rodere per loro nutrimento: l'uomo, dove abbonda l'attività cogitativa, si trastulla rappresentando, o combinando rappresentazioni. Tale sarebbe, secondo lo Spencer, l'origine de' sentimenti estetici.

Il sentimento estetico non nasce più, immediatamente, dalla singola sensazione, ma dall'accordo di più rappresentazioni o coesistenti, o successive: e quanto maggiore è la varietà, o sia la somma degli elementi concordanti, e minore la difficoltà del rappresentarseli; tanto diviene più squisito il diletto che se ne gusta.

Un'analisi particolareggiata de' sentimenti estetici non può entrare in questo trattato, e basterà il poco che abbiamo accennato: alquanto più ci diffonderemo in quel gruppo speciale di sentimenti che si dicono morali.

Che ci sia un senso morale nelle condizioni presenti della nostra coscienza, è innegabile: alla vista di un'azione buona, noi sentiamo un compiacimento singolare, quando anche quest'azione non tocchi la nostra pazienza, nè quella dei nostri congiunti, o amici; ed, al contrario, un'azione malvagia ci disgusta: ed in un caso o nell'altro noi non ragioniamo, noi sentiamo; come non ragioniamo alla vista di un bel quadro, o di una bella statua.

Che cosa dire di questo senso morale? È innato, o acquisito. E se acquisito, in che modo s'è acquistato? Ecco le domande che ci occorrono, ed alle quali bisogna pure dare una risposta.

Dichiarare il senso morale innato, vuol dire fare una giunta, e dichiarare con bel garbo la questione inesplicabi-

le. La moralità non viene da una semplice disposizione naturale, ed Aristotele se n'era accorto pel primo. Ma donde nasce?

Osserviamo prima i fatti.

Noi approviamo quelle azioni soltanto che sono fatte per la utilità altrui, e non già per la propria; nè la nostra approvazione si estende a tutte quante le azioni utili, ma a quelle che sono state fatte con la intenzione di giovare. L'utilità altrui noi la richiediamo non solo nell'azione, ma nella intenzione dell'agente. Il medico che guarisce l'infermo per lucro, il mercante che vende stoffe elette per acquistar credito, fanno delle azioni utili agli altri, ma con l'intenzione di procurare l'utile proprio: noi non le approviamo come azioni morali.

L'approvazione morale ha potuto in tempi grossolani attribuirsi alla utilità materiale dell'azione: oggidì no certamente. Ecco la ragione, perchè il criterio della moralità non è stato sempre lo stesso. Oggidì si comprende che la moralità di chi opera mosso dal proprio utile è malsicura; che oggi, poichè l'utilità altrui s'accorda con la propria, si opera bene; domani, se le due utilità entrano in conflitto, si potrà operare male. Quindi per la moralità si richiede il disinteresse, non ostante che originariamente il motivo dell'approvazione ha potuto essere l'utile: noi, per essere più certi del fatto nostro, non solo richiediamo che l'azione ci giovi, ma che sia stata fatta con l'intenzione di giovarci.

Ma l'utile, qualunque esso sia, o nostro o altrui, presuppone una valutazione dell'azione per rispetto ad un fine; presuppone fermato questo fine, e sviluppato così lo annodamento delle cause e degli effetti, da scorgere quali azioni vi conducono, e quali ce lo attraversino. Ora il fine

umano è esso stesso una conquista: la vita comune è il risultato di una lotta, dove ciascuno mira a conservare la propria esistenza: i mezzi di offesa e di difesa sono frutto di lunga esperienza. I sentimenti sociali sono un allargamento dell' *Io*, che diviene *Noi*, ricomprendendo prima quelli che gli sono da natura più vicini, poi a poco a poco quelli che partecipano al suo destino, che lo aiutano nella difesa, e nel procurarsi il nutrimento. La società si va allargando progressivamente per rispetto all'uomo, e quindi i sentimenti sociali di lui diventano sempre più comprensivi: nelle specie inferiori, invece, rimangono limitati a quel gruppo di cui l'individuo fa parte, e non si estendono mai a tutta la specie. L'uomo comincia a sentire per sé, poi per i suoi prossimi, poi per i più lontani, per la nazione, per la razza, da ultimo sente per tutta la specie umana, alla guisa stessa che la sensazione si va gradatamente assottigliando e universalizzando nel processo della nostra conoscenza. Sentimento sociale e sentimento morale non sono la stessa cosa però: il primo, con una certa limitatezza, appartiene a parecchie specie animali, se non a tutte; il secondo è una prerogativa dell'uomo. Nel sentimento sociale si sente con gli altri, nel sentimento morale si sente con gli altri, e per gli altri: il bene altrui non è semplicemente sentito; ma voluto.

Ed eccoci ad un altro elemento, ch'entra in quella complessa associazione, che noi chiamiamo con una sola parola senso morale, come se fosse un'energia specifica ed elementare.

Vedo soffrire un altro, ch'è a me affatto indifferente; lo vedo soffrire per causa altrui; ed io partecipo a quella sofferenza non solo, ma a quello stimolo di reazione, o di risentimento che il sofferente prova di rimpetto a chi gli ca-

giona del male. Perchè questa partecipazione, che si è detta compassione, o con vocabolo più generico simpatia? Difatti io non solo partecipo al dolore, ma anche al piacere: non solo partecipo al risentimento di chi è offeso; ma alla gratitudine di chi è beneficato. Come vi partecipo?

Io non vi partecipo in forza di un ragionamento: io non dico, per esempio, che l'offensore viola la legge divina, o che fa cosa contraria alla ragione; e neppure che l'offesa fatta oggi ad altrui impunemente, domani potrebbe farsi contro di me: nulla di tutto ciò, io sento il dolore altrui, sento insieme con un altro, senza sapermene dar nessun conto.

Perchè sento così, perchè partecipo ad un dolore, senza uno stimolo diretto che me lo abbia eccitato?

Le spiegazioni sono state diverse, ma il fatto rimane fuori di contestazione.

Può darsi che ciò nasca da un'associazione tra la rappresentazione e l'emozione che l'accompagna, dimodochè a vedere la prima, si suscita la seconda? Sarebbe il caso della Didone virgiliana:

« Non ignara mali, miseris succurrere disco ».

Una data impressione mi ha cagionato dolore; la vedo in altrui, e si eccita in me lo stesso dolore, altra volta sperimentato.

Senonchè, secondo questa spiegazione, la stessa impressione su chiunque avvenuta dovrebbe risvegliare in me la identica emozione; ed intanto non è così. Vedo battere un animale, e non provo lo stesso sentimento, che mi si eccita a veder battere un altro uomo; dunque non è l'associazione semplice tra una data rappresentazione ed una data emozione che possa spiegare il fenomeno dalla simpatia: si richiede qualcosaltro. Che cosa? Si richiede, che l'indivi-

duo, al cui dolore partecipo, sia di natura simile alla mia, che sia uomo come me. La natura comune perciò è il fondamento della simpatia, ed è tale perchè essendo rappresentato sotto una stessa immagine il corpo mio ed il corpo di un mio simile, è ragionevole che la emozione che accompagna essa immagine sia del pari comunichevole.

Il sentimento morale adunque è un fenomeno complesso: c'entra, come criterio, l'utilità comune; e c'entra come fondamento psichico la simpatia. Il primo di questi elementi si trova consegnato nell'ambiente morale in cui vive ciascun popolo: l'approvazione e la disapprovazione di certe azioni fa parte del tesoro tradizionale delle esperienze accumulate di generazione in generazione, le credenze religiose, le leggi civili, le costumanze concorrono a rinvigorirne la efficacia. L'altro elemento, il subbietivo, crea nell'organismo certi gruppi di associazioni che diventano tenaci, e fino a un certo punto trasmissibili per eredità. Così a poco a poco l'uomo acquista il senso morale, il quale esercita non piccola parte nella determinazione del nostro volere. Il senso morale però non è ancora la virtù, nè molto meno il carattere morale. Tutt'i popoli civili sono forniti di senso morale, gustano la virtù e la lodano, non tutti sono potenti di esercitarla, e molto meno di conformarvi costantemente la condotta di tutta la vita. Perchè ciò succeda, il sentimento dee trasformarsi in volere ed in abito.

## CAPITOLO VIII.

### DELLA VOLONTÀ.

Il carattere morale si acquista mediante l'abito di operare secondo una massima conforme alla ragione: la ragio-

ne prescrive di attuare il fine umano: ci dev'essere dunque in noi un'attività, la quale sia capace di conformarsi alla ragione, e da cui s'inizia quella serie di azioni, che, rassodata e divenuta coerente, possa meritare poi il nome di abito virtuoso

C'è, ora, quest'attività? È la medesima dell'appetito, dell'istinto, del desiderio, ovvero è un'altra? Ecco la nuova domanda che ci si affaccia in questo punto.

Noi sogliamo determinare volontà quest'attività propria dell'uomo, ed a lei attribuiamo l'origine della virtù; noi andiamo più oltre, contrapponghiamo quest'attività alle altre testè accennate; noi adunque riconosciamo che nella volontà concorrono altre determinazioni, che in quelle mancano. Che cosa ha essa dippiù?

Aristotele distingue nelle facoltà inferiori dell'uomo quelle le quali non partecipano alla ragione, e quelle che possono parteciparvi: non ci partecipa, per esempio, la facoltà nutritiva; ci partecipa l'appetitiva.

L'appetito, in quanto è diretto dalla ragione, è dunque secondo lui, la volontà.

Dimodochè la volontà non sarebbe un'attività elementare, ma risulterebbe dall'appetito e dalla ragione, o, secondo il linguaggio aristotelico, dall'Oressi, e dal Noo. Nè l'appetito sarebbe recisamente contrario alla ragione, potendo anche parteciparvi.

Se non che la ragione, a cui partecipa l'appetito, è la pratica, quella cioè che versa intorno alle cose agibili. Di che si scorge quel che abbiamo antecedentemente avvertito, aver cioè Aristotele posto a capo del processo teoretico il senso; del processo pratico l'appetito; ed aver annoverato insieme con loro il Noo, il quale è necessario al compimento sì dell'un processo, e sì dell'altro.

Che cosa vuol dire ragione pratica?

Vuol dire la ragione in quanto determina il fine, ricerca i mezzi di conseguirlo, e prescrive le massime dell'operare.

La funzione del volere è adunque molto complessa, e va esaminata negli atti elementari, onde risulta.

La determinazione del fine è da Aristotele detta *βούλησις*, o volontà propriamente detta: la deliberazione de' mezzi ordinati ad attuarlo si dice consiglio, *προαίρεσις*.

Parlando dell'istinto noi vedemmo, che in esso ci era pure un fine da raggiungere, e delle azioni che erano ordinate a quel fine: noi però soggiungemmo che tutto quell'ordinamento era inconscio. Nella volontà sì del fine e sì dei mezzi abbiamo chiara coscienza.

Similmente, parlando del desiderio, noi vedemmo che l'oggetto desiderato era stato altra volta sperimentato in congiunzione con un nostro piacere, e che per effetto di quell'associazione antecedente noi, per procurarci lo stesso piacere, desideravamo lo stesso oggetto. Qui c'è la coscienza certamente; ma la relazione tra il fine ed i mezzi si fonda soltanto su di un'associazione antecedentemente sperimentata: non c'è scelta tra un mezzo ed un altro.

Nelle funzioni precedenti dunque abbiamo un fine, ed abbiamo de' mezzi: ma nell'istinto manca la coscienza del fine, e nel desiderio manca la scelta dei mezzi. Nella volontà c'è dippiù quella coscienza, e questa scelta; c'è la *βούλησις*, ch'è il conscio proponimento del fine; e c'è la *προαίρεσις*, ch'è la deliberata scelta de' mezzi.

Tra l'istinto, il desiderio, e la volontà c'è dunque in comune la *tendenza*, cioè lo sforzo di raggiungere un fine; ma il fine non è proposto nello stesso modo, ma i mezzi sono altrimenti adoperati. Il divario nasce dalla *bulesi*, e dalla *proeresi*, che sono due funzioni della ragione pratica.

La volontà è dunque un'attività che tende ad un fine consapevolmente propostosi, con mezzi deliberatamente prescelti.

L'attività nostra, questa tendenza fondamentale, che variamente si manifesta, è, in sostanza, una stessa; ma ciò non toglie che sviluppandosi possa talmente arricchirsi, da mostrarvisi in conflitto un modo di manifestazione con l'altro. Così, per esempio, il fine di acquistarsi fama con lo studio può contrastare col fine di arricchire trafficando: il conflitto c'è nei fini, ed è innegabile; ma è necessario per questo di ammettere un'attività studiosa, ed un'attività trafficatrice?

L'appetito, notammo di sopra, si palesa in due modi opposti, come inclinazione e come avversione: c'è bisogno di ammettere due appetiti opposti?

Il giudizio è affermazione o negazione: c'è bisogno di ammettere due attività giudicatrici?

Intanto così han fatto coloro che hanno attribuito alla volontà un'attività non solo diversa dall'appetito, ma ad esso opposta; e su di questa opposizione primitiva hanno poi fabbricato un dualismo irreconciliabile nell'uomo.

L'appetito, diceva Aristotele, può partecipare alla ragione; e per questa partecipazione appunto è possibile la virtù morale: ora come potrebbe parteciparvi, se l'attività appetitiva fosse in assoluto contrasto con l'attività razionale, ossia con la volontà? Accettare l'assoluto contrasto vuol dire o rendere impossibile la virtù, o farla consistere nella esclusione di ogni appetito sensibile. Ora una virtù, la quale escludesse ogni appetito, sarebbe una scienza, la quale escludesse ogni percezione sensibile: ad entrambe mancherebbe la base salda, entrambe si ridurrebbero a forme vuote.

Da qui è dato vedere quanto profonda sia la dottrina di Aristotele, il quale, pur negando che la virtù si possa confondere con la semplice disposizione naturale, riconobbe però che, fuori della disposizione naturale, virtù non ci può essere neppure. La virtù, diss'egli nel suo serrato linguaggio, non è dalla natura, nè fuori della natura (*οὐτ' ἀγαθὸς οὐδὲ παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἰ. ἀρεταί*).

La volontà adunque presuppone l'appetito, e la ragione pratica; non è un'attività originaria, ma una funzione risultante da più altre: la vera originalità appartiene alla ragione; nè l'uomo si può dire che abbia una volontà, se non quando siasi sviluppata la sua ragione. La ragione perciò non dee confondersi con la volontà, neppure quando si restringa alla sola ragione pratica; perchè nella volontà, oltre la ragion pratica, concorre l'attività appetitiva.

L'originalità appartiene all'appetito: la trasformazione e lo sviluppo dell'appetito si fa mercè della ragione.

Or qui si potrebbe opporre, che così ogni nostra azione dipenderebbe dal di fuori, perchè l'appetito è mosso dal sentimento, ed il sentimento è eccitato da cause esterne: il che parrebbe distruggere ogni nostra autonomia personale.

L'obbiezione avrebbe valore, se si ammettessero queste due proposizioni: la prima, che tutta la nostra attività appetitiva sia determinata sempre ed in ogni caso da un sentimento: la seconda, che ogni sentimento abbia origine da un'eccitazione esterna (1).

---

(1) Queste due tesi costituiscono le fondamenta della psicologia di Herbert Spencer. Per lui non c'è nulla di originario, nulla che non derivi dalla esperienza. La vita dello spirito, come ogni vita in generale, è un adattamento continuo degli stati interni di coscienza alle relazioni esteriori.

Ad uno stimolo si associa uno stato psichico: si riproduce il

Ora noi abbiamo accennato dianzi, che, oltre ai sentimenti di origine esterna, hanno luogo in noi sentimenti estetici, intellettuali, morali, religiosi, i quali non si collegano con stimoli esteriori.

D'altra parte non sempre l'appetito tien dietro ad un sen-

---

primo, e tosto rivive il secondo. Se questa associazione diviene abituale, tra lo stimolo e lo stato di coscienza si forma tal coerenza tenace, che il loro vincolo è indissolubile. Così nasce appunto l'istinto, ch'è un'associazione automatica, e che quindi fa parte del nostro organismo, e divenuta organica si trasmette per eredità.

Che se poi la coerenza non è così salda, se altre serie vi si frappongono, se allo stimolo non conseguiva indissolubilmente quel dato stato psichico, ma ne conseguiva or uno or l'altro; allora al ripetersi dello stimolo possono suscitarsi varie serie di stati psichici, anzi tutti questi gruppi fanno a gara di rivivere; s'ingaggia una lotta, un gruppo prevalente si traduce in azione, è *voluto*; gli altri, i pretendenti, rimangono in uno stato ideale, in una mezza volizione, nello stato di *desiderio*. E poichè allo stimolo, a motivo di questa lotta, non è tenuta dietro incontanente l'azione; poichè ci è stata nel frattempo una sosta, perciò noi abbiamo avuto tempo di esserne informati, ed è nata la *coscienza*. La coscienza è appunto uno stato psichico che dura un tempo apprezzabile.

La volontà, come si scorge chiaramente, non è, per Herbert Spencer, altro, che la reazione verso lo stimolo esterno: reazione, la quale, per essere meno pronta, si differenzia dall'istinto. Ed è meno pronta, perchè lo stimolo esterno è stato combinato con gruppi svariati, e finchè dura il loro conflitto, allo stimolo non può seguire prontamente l'azione.

Dall'azione riflessa alla volontà il divario è dunque soltanto di maggiore o minore complessità: ed ecco il corso che si percorre per progredire dalla prima all'ultima.

Nell'azione riflessa c'è una sola impressione, a cui consè-

timento: la stessa mancanza di sentimenti può sollecitarci all'azione: tra la nostra recettività, e la nostra attività non ci è quella equipollenza precisa, sì da poter dire che noi tanto rendiamo, per quanto riceviamo. Lo spirito non si può ridurre ad una specie di congegno meccanico, il quale, senza produrre nulla di proprio, servirebbe a ricevere dal di fuori impressioni, ch'ei rimanderebbe poi di peso e di misura equivalenti, convertite in azioni riflesse, ed in contrazioni muscolari.

Nella stessa psicologia inglese si è messa in rilievo, benchè in modo non abbastanza pieno, la spontaneità propria dello spirito, ossia quella parte di attività originaria, la quale non è ricevuta dal di fuori. Mill notava la totale assenza di ogni spontaneità come una lacuna di quella psicologia, che si fonda su la legge dell'associazione per spiegare i fatti dello spirito. L'attività non può mai scaturire dalla passività: un'attività primordiale, originaria, è necessitata di ammetterla nell'uomo (1).

---

guita una sola contrazione muscolare. Nell'istinto c'è un gruppo d'impressioni, a cui è coordinato, per lunga ed ereditata abitudine, un altro gruppo di contrazioni. Nella volontà c'è una impressione, a cui sono coordinati più gruppi di contrazioni, i quali gruppi non potendosi tutti quanti tradurre in movimenti reali, si contrastano a vicenda, finchè uno non riesca a trionfare degli altri.

(1) Aristotile chiama l'anima *Entelechia*, precisamente per rispetto alla forza motrice del corpo.

I psicologi su questo punto non sono di accordo: vi sono alcuni che hanno ritenuta questa forza originaria, e vi sono altri, i quali hanno voluto escludere ogni attività, la quale non fosse proveniente da un moto esteriore. Ed è singolare che nel mentre si attribuisce un movimento intrinseco ad ogni molecola della materia, si disdice poi un altrettale movimento al nostro organi-

Qual è dessa?

Il Bain ha trovato quest'organo spontaneo (*self-acting*) nel cervello. Il germe di quest'attività spontanea ha sede nei centri nervosi, ed opera senza bisogno d'impressione esterna, senza bisogno di sentimento anteriore; altri psicologi notano però che quest'attività centrale si va anch'essa accumulando nel primo stadio della vita sensibile.

A questa spontaneità ora accompagnandosi la coscienza del fine e la scelta dei mezzi, nasce la volontà.

Aristotele aveva distinto abbastanza chiaramente ciò che aveva il principio in noi da ciò che aveva il principio fuori di noi, ed aveva chiamato spontaneo il primo; coatto il secondo: (*ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον*).

La spontaneità però è comune all'appetito, all'istinto, al desiderio, alla volontà: il principio di tutte queste attività è sempre in noi: nella volontà soltanto però il fine è proposto consapevolmente, ed i mezzi sono scelti deliberatamente; le azioni volontarie soltanto sono adunque tutte nostre: di loro noi non siamo soltanto il principio; ma il mezzo ed il fine

---

mo. La dottrina di Herbert Spencer, come abbiamo visto è perciò il reciso contrapposto dell'entelechia aristotelica.

Il Bain non vuol negare ogni attività primordiale; e d'altra parte non vuol staccarsi del tutto dalla provenienza esterna; ed ammette una certa originalità di forza motrice prodotta dal cervello; ma dichiara che questa produzione è dipendente dallo stimolo organico della nutrizione. Il dippiù di forza, che eccede il bisogno della nutrizione, andrebbe a vantaggio dell'attività muscolare. A noi qui non preme cercare la genesi prima di questa nostra attività originaria: basta ch'ella ci sia, e che a lei appartenga la coordinazione e la direzione delle nostre serie psichiche. Così al fisico per spiegare i fenomeni della luna non è necessario sapere come siasi formato il sole.

altresi. Ne siamo il principio, operando; ne siamo il mezzo, scegliendolo; ne siamo il fine, proponendocelo.

Nè queste funzioni si accompagnano quasi esteriormente con l'appetito, ma vi s'intrinsecano, ne sviluppano l'energia, fanno ch'esso stesso diventi un processo pratico, in virtù del quale infine rimane trasformato.

Nell'istinto il fine era già dato, ed insito nella stessa disposizione organica: nella volontà il fine è posto da noi stessi. Quando anche noi ci proponghiamo un fine indicato dalla natura medesima, esso assume un altro valore; diviene in certo modo una nostra creazione. Il divario che corre tra l'azione istintiva e l'azione volontaria non consiste soltanto nella maggiore o minor prontezza, con cui allo stimolo succede l'azione, ma principalmente nella qualità del fine a cui quelle azioni tendono. Il fine dell'istinto è immediato, il fine della volontà è mediato, o riflesso; il primo appartiene a me, ma non è opera mia: il secondo appartiene a me, ed è da me proposto; onde quest'ultimo si può dire doppiamente mio.

Insistiamo su questo divario, ch'è per noi capitale.

Ogni animale ha l'istinto di conservare la propria vita, o di propagarla; ma non ogni animale è consapevole di questo fine a cui sono ordinate le sue funzioni. Chi n'è consapevole, non solo vi tende, ma sa di tendervi, e vuol tendervi; e la cognizione impronta a questa tendenza una forma di universalità e di necessità, secondochè suole avvenire in ogni conoscenza.

Si richiami in mente per poco ciò che abbiamo detto nella prima parte a proposito del concetto. L'oggetto concepito acquista il valore della universalità; il simile succede ora qui: il fine, in quanto voluto, non è il semplice fine istintivo nella sua forma immediata e particolare, ma è un fine con-

cepito come necessario ed universale, è un'intenzione: più tardi sarà una massima.

L'attività pratica procede di pari passo con l'attività teorica. Aristotele se ne accorse e raffrontò la proeresi, o la deliberazione con l'opinione ( $\delta\delta\zeta\alpha$ ); avvertendo che quella si riferisce al fare, questa a conoscere; che della deliberazione si può dire ch'è buona o cattiva; della opinione, che è vera o falsa.

Egli avrebbe potuto riscontrare eziandio la volontà col concetto logico; ma se nol fece esplicitamente, vi si appressò di molto. La volontà, ei dice, si riferisce al fine; la deliberazione alle cose che conducono al fine: intorno al fine, soggiunge con la solita sottigliezza Aristotele, non si delibera; proposto ch'esso siasi, si delibera solo intorno ai mezzi di conseguirlo: *Βουλευόμεθα δ'ὄν περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη*).

Ora, per qual causa sul fine non si delibera? Perchè, diciamo noi, esso è concepito come qualcosa di necessario: cotesta necessità del fine è appunto la nota differenziale dell'azione volontaria.

La deliberazione versa sui mezzi: su quali?

Su quelli soltanto, nota Aristotele, che sono in nostra potestà, osservazione giustissima, perchè si verifica quotidianamente in tutte le deliberazioni che accade di fare.

Per noi quest'osservazione ha un'importanza speciale per combattere la spiegazione di coloro; i quali, come Herbert Spencer, riducono la funzione del deliberare ad un giuoco meccanico dei vari gruppi di rappresentazioni associati a quella data impressione. Se reggesse questa spiegazione, tutti i gruppi entrerebbero nel conflitto quando si tratta di prendere un partito: invece entrano quei soli, la cui attuazione è in nostra potestà; il che vuol dire, che la nostra potestà,

presentemente effettiva, è il criterio da cui prende norma la nostra deliberazione, e non già la confusa e meccanica associazione di tutti gli stati psichici che alla rappresentazione di quel fine erano antecedentemente collegati.

Il conflitto che ha luogo nella deliberazione adunque è difatti l'antecedente necessario della risoluzione, o della volizione che dir si voglia; ma questo conflitto non si può pensare abbandonato a discrezione dell'associazione meccanica, poichè esso medesimo si esercita in una sfera più ristretta, che non sia l'associazione medesima; limitandosi tra quei mezzi soltanto, di cui il principio è in nostro potere. Fra le varie serie ordinabili al raggiungimento di un fine succede una vera e propria selezione.

Un'altra prova della efficacia del nostro potere è la sospensione di ogni risoluzione, quando non abbiamo ancora preferito un'azione alle altre. Questo atto di sospensione non sarebbe possibile, se il contrasto si dovesse decidere meccanicamente dalla forza rispettiva dei varii gruppi che si contendono la vittoria. Perchè, infatti, si sospende la risoluzione? Perchè non si è chiari del valore rispettivo dei motivi in conflitto: ora se la risoluzione fosse un risultato meccanico, questa consapevolezza del valore dei motivi, evidentemente, non sarebbe necessaria.

Il Franklin per ovviare ai pericoli di una frettolosa risoluzione aveva inventato ciò che ei soleva chiamare la sua *Algebra morale*. Esitate sul partito da prendere? diceva egli: ebbene, indugiate tre giorni o quattro; rifletteteci sopra; segnate in una carta, a due colonne, i motivi pro e contro; annotatevi allato le vostre conclusioni provvisorie; raffrontate le une con le altre, bilanciatele, aspettate ancora dell'altro, e poi risolvete. Tutto questo temporeggiamento consigliato dal Franklin sarebbe impossibile, se le nostre

parti fossero onninamente limitate ad essere il semplice teatro di una battaglia, alla quale non ci sarebbe lecito di dar neppure la menoma direzione.

Preso la risoluzione, tosto segue l'azione. Come la risoluzione, che è un atto psichico, si traduca in un movimento reale, è un problema, che non è stato chiarito ancora, nè forse sarà chiarito mai. Certo è però, che il fine proposto idealmente, finisce col divenire un'azione reale: nel tramezzo ci è la deliberazione, che è una funzione della ragione pratica, una valutazione di motivi.

Che cosa siano i motivi, e quale sia la loro efficacia, vedremo nell'altro capitolo.

## CAPITOLO IX.

### DEI MOTIVI, E DEL LIBERO ARBITRIO.

La volontà è la facoltà del fine: ora codesto fine ella può proporselo ad arbitrio, ovvero v'è determinata? Può, in altri termini, esercitare verso il fine quella scelta, che abbiamo visto esercitare a raggiungerlo, poichè se lo è prefisso? C'è una libera scelta del fine, come c'è una libera scelta dei mezzi?

Bisogna prima intender bene la quistione, per valutarne l'importanza, perchè da questa dipende poi tutta l'Etica.

Noi sappiamo che ogni fenomeno dipende da una causa: noi abbiamo visto, che nel mondo meccanico questa legge è costante; che nel mondo organico vige pure, ma piglia un altro nome e si dice eccitazione; e non muta soltanto di nome ma di valore altresì. Imperocchè se nel mondo meccanico l'intensità dell'effetto è proporzionata a quella della causa, nell'organico questa proporzionalità finisce,

perchè l'azione bisogna che sia ricevuta (*intussuscepta*) dall'organo, nel quale subisce una modificazione.

Questa medesima legge di causalità, quando l'azione non è ricevuta attraverso dell'organo soltanto, ma attraverso dell'intelletto, si dice motivazione. Perchè una causa esterna mi determini a volere, non basta che sia ricevuta nel mio organismo, ma occorre dippiù che passi per l'intermedio dell'intelletto, che io me la rappresenti.

La causa del mio operare, in quanto rappresentata, si dice motivo.

Premesse queste cose, è evidente, che quando io mi son prefisso un fine, il fine stesso mi sprona, mi determina a cercare i mezzi per conseguirlo, a costruire la serie, a capo della quale sta l'effettuazione del fine. Ma il fine perchè me lo son proposto? Chi mi vi ha indotto? C'è stato bisogno di un motivo, ovvero è un effetto, che non ha nessuna ragione e che prorompe immediatamente dal mio volere?

A questa domanda alcuni hanno risposto: dipende assolutamente da noi, e noi siamo perfettamente liberi di proporcelo, o no, a nostro arbitrio; e cotesta potestà di volere o non volere si è chiamato libero arbitrio (*liberum arbitrium*), o arbitrio d'indifferenza (*arbitrium indifferentiae*).

In questa indifferenza di poter volere o non volere consiste appunto la libertà. Se s'impugnasse cotesta indifferenza, se si dicesse che noi dobbiamo in ogni volizione essere determinati da un motivo, la nostra libertà sarebbe ita. Intanto la coscienza ci fa ampia testimonianza di questa libertà.

Contro questo arbitrio d'indifferenza sono insorti moltissimi filosofi, i quali hanno sostenuto indispensabile la determinazione del volere per mezzo di motivi, e hanno quindi impugnato l'esistenza di un mero arbitrio.

Vi appellate alla coscienza, han detto costoro: ebbene! che cosa vi attesta la coscienza? Vi attesta che se volete una cosa, potete farla. Son seduto, voglio alzarmi, e tosto al mio volere tien dietro l'atto dell'alzarmi; ma per qual motivo abbiate voluto alzarvi non sempre la coscienza può attestarvelo; e quando voi siete ben chiari della origine della vostra volizione, è indubitato che sempre qualche motivo l'ha preceduta. Sicchè è da argomentare, che negli altri casi, quando del motivo non siete consapevoli, un qualcheduno però ci sia dovuto essere, perchè la vostra volontà non può sottrarsi alla legge generale di causalità, che richiede per ogni effetto una causa efficiente.

La coscienza adunque dice: posso fare ciò che voglio; ma non dice: posso volere ciò che voglio. Chi ci ponga ben mente anzi, la coscienza testimonia, che la nostra volontà è stata mossa da qualche motivo semprechè si risolve a volere.

Locke il primo, e Leibniz dipoi, han fatto un'osservazione decisiva su questa controversia.

« Noi, scrive Leibniz, non vogliamo volere, ma vogliamo fare, e se volessimo volere, noi vorremmo voler di volere, e così si andrebbe all'infinito. »

L'argomento di Locke e di Leibniz significa questo: la volontà può volere ogni cosa, ma non può volere sè stessa: se ella medesima fosse voluta, si presupporrebbe la volontà, quando ancora non ci è.

La volontà ha bisogno di un fine per esistere, e questo fine non può essere la sua volizione medesima.

La teorica del libero arbitrio implicherebbe appunto lo assurdo, che la volontà volesse il suo volere, fosse attività vuota; non a torto adunque cotesto arbitrio vuoto, indeterminato, è stato riputato un'astrazione, una chimera.

Aristotele, sebbene ai suoi tempi non si cercasse molto

sottilmente in questa controversia, che fu agitata più tardi dagli Stoici, conobbe chiaramente nell'attività volitiva due momenti, uno concernente il fine, l'altro i mezzi. E del primo afferma, che non si dia deliberazione, dei secondi sì. Il fine per lui è colto immediatamente, ossia, traducendo il suo linguaggio nel nostro, il volere non è voluto, non è preceduto da un altro atto della stessa volontà, è immediato.

Intanto la volontà non si può confondere con l'oressi, con la tendenza originaria, che noi abbiamo da natura: non si può confondere, ma di quivi è necessario pigliar le mosse per chiarire questa nostra attività.

Il fine umano è dato ora con la nostra esistenza, non lo ponghiamo noi certamente (1). A questo fine tendiamo inconsciamente con le nostre prime azioni; ma queste non sono ancora la volontà. Conosciuto questo fine, noi continuiamo a tendervi, non più inconsapevolmente, ma con coscienza piena e chiara, ed ecco spuntar la volontà. Se non che, operando, il fine medesimo si è a mano a mano allargato: tendevamo prima a conservare la nostra esistenza, ed a propagarla: tendiamo poi non alla semplice conservazione, ma all'accrescimento ed alla perfezione della nostra attività. Il fine, di naturale si è fatto umano: la tendenza, di oressi si è fatta volontà.

Il fine, conosciuto, ha acquistato inoltre il carattere di necessità e di universalità: la tendenza inconsciamente fatale dell'istinto si è convertita in massima universale del nostro operare.

La volontà adunque tende ad un fine, indotta da una

---

(1) Se il fine etico, che è la vita comune, è stato il risultato di una lunga lotta per l'esistenza, è pur sempre vero che cotesto primo acquisto viene oggi trasmesso come eredità, che gl'individui trovano, e non debbono più riacquistare.

massima. Questa massima è appunto il motivo umano. Ogni nostra rappresentazione, ogni gruppo di rappresentazioni può far da motivo, ed indurci ad operare; ma quella volizione soltanto ha un valore etico, la quale sia determinata da una massima.

L'operare costantemente in virtù ed in conformità di una massima si dice abito morale.

Acquistata che abbia la nostra volontà tal forza di resistenza, da non lasciarsi muovere da altri motivi, salvo che da quelli che sono d'accordo con le massime da lei adottate, il carattere morale si dice consolidato.

Il carattere di un individuo adunque si valuta dal diverso modo di reagire verso i motivi.

Sopra di tal uomo ha presa un motivo, che verso di tal altro si spunta, e rimane inefficace: perchè ciò? per la differenza del carattere. Succede in questo caso, come nella natura, dove le stesse forze producono diversi effetti secondo il vario termine a cui sono applicate: il sole imbianca la cera, annerisce il cloruro di argento; rammolisce la cera medesima, e indura l'argilla.

Or se nella reazione del carattere verso i motivi, e nella formazione dei motivi consiste la nostra libertà; che cosa deve dirsi del carattere, che cosa dei motivi?

L'arbitrio è stato escluso, perchè contraddittorio col concetto della volontà; una determinazione è stata ritenuta per indispensabile: in che consiste essa? Nuoce alla nostra libertà? Esaminiamo brevemente la genesi dei motivi, da cui tutto il problema dipende.

Le scuole avevano un adagio, che la causa finale muove non per quel ch'è ma per quello ch'è conosciuta: « *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.* »

Or dunque un atto nostro soltanto può sollevare una semplice causa esterna al valore di motivo. Un oggetto non sarà mai una causa finale, un motivo, senza la mia cooperazione.

E non basta: perchè questo motivo, che potrebbe avere un valore momentaneo, acquisti una efficacia durevole, occorre un'altra trasformazione, occorre che io lo sollevi più in alto, che io gli attribuisca un valore universale, che io ne faccia una massima di condotta.

E non basta neppure: perchè questa massima diventi mio carattere morale, occorre che io, oltre ad averla praticamente riconosciuta, mi vi conformi costantemente, la tramuti in abitudine per mezzo di un esercizio continuo.

Sicchè la causa esterna per diventare causa finale ha bisogno di passare pel tramezzo del mio intelletto; per diventare mia massima ha bisogno di essere approvata nella sua universalità; per diventare mio carattere, ha bisogno di essere seguita costantemente.

Rappresentazione, massima, abito sono altrettanti gradi pei quali si va dalla causalità esterna alla causalità etica.

Non la mancanza dunque di ogni causa si richiede a costituire la mia libertà, ma la trasformazione delle cause esterne in motivi, in massime, in abiti.

Se adunque tanta cooperazione si richiede alla formazione del carattere, noi possiamo conchiudere che la nostra libertà rimane incolume, quando anche riconosciamo la influenza dei motivi su le nostre risoluzioni. Non osta alla libertà il carattere, perchè formato da noi; non i motivi, perchè alla loro efficacia è necessaria la cooperazione del carattere.

Ma dichiariame meglio questi due punti, che sono veramente capitali.

Il carattere morale abbiamo visto che non s'ha da confondere col naturale; e che quindi è, nella massima parte, formato dalla educazione; è una modificazione della disposizione nativa.

Ma formato che si è per mezzo dell'abitudine, è poi, per l'avvenire, inalterabile?

Questa domanda è diversa da quella che riguarda la modificazione del naturale: prima si chiedeva: può l'uomo con la educazione modificare il carattere naturale? Ora, invece, si chiede: può l'uomo, formato che siasi un carattere morale, alterarlo e correggerlo?

Alla prima domanda abbiamo risposto affermativamente, sostenendo contro lo Schopenhauer la modificabilità del carattere naturale per via dell'istruzione intellettuale accompagnata dall'abitudine.

Alla seconda rispondiamo ora, che, ammessa una volta la pieghevolezza dello spirito, e la sua influenza costante sulle proprie azioni; risposto che si è affermativamente alla prima domanda, bisogna rispondere anche affermativamente a questa seconda. L'uomo può correggere il suo carattere morale; ma è da soggiungere subito, che le difficoltà sono assai più gravi, e che la possibilità medesima sottostà ad alcune limitazioni.

Egli è chiaro, difatti, che l'attività dello spirito ha più efficacia a modificare una disposizione naturale, che a disfare l'opera sua medesima; nella stessa guisa, come Orazio cantava, che la lana ritinta non ripiglia più i colori perduti.

« . . . neque amissos colores  
Lana refert medicata fuco;  
Nec vera virtus, cum semel excidit,  
Curat reponi deterioribus. »

Eppure la speranza della correzione dei colpevoli, per esigua che sia, non è vana del tutto. Difficoltà ce ne sono, e gravissime, ma impossibilità assoluta no.

Fin dove si estende ragionevolmente questa speranza? Fin dove rimane aperta la capacità di crearsi nuovi motivi, nuove massime, nuove abitudini. Esaurita che sia questa capacità, e ad una certa età si può dire esaurita, ogni ulteriore modificazione è impossibile.

Bisogna però avvertire, che, essendo i motivi dipendenti dalla nostra approvazione, quelli sono necessariamente più costanti, che sono conformi alla legge morale; gli altri, continuamente combattuti dalla nostra coscienza, continuamente riprovati dagli altri con cui conviviamo, si vanno a mano a mano debilitando. Sicchè tra un carattere buono moralmente, ed un altro malvagio, ha più forza di resistenza, e quindi più certezza di stabilità quello che si fonda su massime morali, che non già quello che si fonda su massime perverse. È più facile la correzione del colpevole, che il deterioramento di un carattere buono.

Aristotele veramente ritiene impossibile ogni mutazione, ed attribuisce all'abitudine una forza irresistibile.

Delle nostre azioni siamo padroni, a suo avviso, dal principio all'ultimo, perchè esse si aggirano intorno a cose singole; degli abiti, invece, siamo padroni soltanto a principio (*των ἔξεων δὲ τῆς ἀρχῆς*): contratti che gli abbiamo, non istà più in noi il mutarli.

Agli uomini ingiusti ed intemperanti, da principio era possibile non esser tali; se divennero dunque, fu per loro volontà; divenutici, non possono esser altrimenti; appunto come della pietra scagliata, chi la scaglia poteva non farlo; scagliatala, non è in sua potestà rattenerla.

La responsabilità degli abiti, adunque, secondo la mente

dello Stagirita consisterebbe nello averli iniziati, perchè il principio era in balia di chi li ha contratti (*ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐκ' ἀνθρώπων*); ma da indi in poi il loro corso è fatale.

L'influsso dell'abitudine e qui, evidentemente, esagerato; e tutto quanto il sistema penitenziario dei popoli più civili è una confutazione di questa inflessibile dottrina, perchè presuppone, e talvolta dimostra la correggibilità del colpevole.

L'abito sottrae a poco a poco le azioni dalla direzione della nostra volontà, convertendo in connessione automatica ciò che da principio era volontariamente eseguito; ma poichè la nostra attività è tanto svariata, si esercita in tante guise, corre in tante direzioni, rimane sempre aperta allo spirito la via di prendere un altro indirizzo, stornandosi dall' antica via, per quanto questa sia stata la più battuta. Dove ci è gran ricchezza, e gran complessità di motivi, un abito solo non esaurirà tutta l'attività, quando questa sia ancora agile e rigogliosa di vita.

A questa prima controversia s' intreccia la seconda: come operano i motivi sul nostro carattere? È la loro azione puramente meccanica, ovvero si attaglia alla nostra attività?

Alcuni hanno ammessa una determinazione puramente meccanica, spiegando il volere in un modo, che si potrebbe valutare perfettamente col calcolo, posto che fosse nota tutta le serie dei motivi. A capo di questa scuola ci è l'Herbart.

Ecco la loro spiegazione.

Le nostre rappresentazioni sono da considerare come altrettante forze, e i motivi delle azioni nostre lo stesso. I motivi adunque entrati che sieno in conflitto, si ponderano, si bilanciano, ciascuno fa valere la forza propria;

il motivo, o il gruppo prevalente determinerà la nostra volizione.

La volontà non è dunque un'attività indipendente, ma il risultato di una folla di tendenze, le quali tendenze non sono altro in fondo, che rappresentazioni prevalenti; sicchè l'anima, volendo, piega dalla parte delle rappresentazioni vittrici. Piega, anzi non si potrebbe dire neppure, a rigor di termini; dovrebbe dirsi: è rimorchiata dalla forza delle rappresentazioni (1).

Nell'anzidetta spiegazione, notiamo che così l'operare umano non differirebbe da quello degli altri animali, se non perchè nell'uomo la moltitudine delle rappresentazioni sarebbe maggiore, che non già negli animali: del resto, lo stesso conflitto, e lo stesso risultato, determinato dalla vittoria di un gruppo di rappresentazioni sopra di un altro.

Ora il divario tra l'operare umano, e quello degli altri animali è questo, che l'uomo opera secondo massime, gli altri animali operano secondo rappresentazioni. Qual di-

---

(1) La spiegazione data qui dall'Herbart ha molta rassomiglianza con quella dell'Herbert Spencer, di cui abbiamo fatto menzione nel capitolo precedente. C'è però tra le due una differenza notevole; ed è, che la spiegazione dello Spencer si fonda sul principio, che tutto ciò che succede nello spirito è un rispecchiamento delle relazioni esteriori, e che quindi nulla vi ha di originale, e tutto dipende dal di fuori; mentre per Herbart, le rappresentazioni hanno una forza propria, ed indipendente sì dallo spirito, e sì anche dalla natura. Appresso noteremo che nell'Etica herbartiana ci sono delle idee modelli ereditarie ed *a priori*; mentre nella filosofia dello Spencer ogni *a priori* è sbandito, e tutto è spiegato con l'adattamento, o con la trasmissione ereditaria, quando l'adattamento ad occhio si vede che non basta.

vario c'è tra un'operazione e l'altra? Quello, che intercede tra rappresentazione e concetto nella logica.

Noi abbiamo visto che col semplice conflitto delle rappresentazioni, teoreticamente, non può nascere il concetto che dev' essere pensato come universale e necessario: similmente dal semplice conflitto delle tendenze non nasce la massima, che deve pensare una tendenza come regola necessaria ed universale delle sue operazioni. La massima non è una rappresentazione: la volizione non è una risultante meccanica di un conflitto di forze che si contrastano.

Questo qualche cosa che converte un motivo in massima; questo qualche cosa che converte una rappresentazione in motivo, non è semplice rappresentazione, è qualcosa di originario, di indipendente, ed in esso consiste la differenza essenziale dell'atto volitivo.

Non ci è una volontà vuota, un libero arbitrio senza motivi, cioè senza contenuto; ma i soli motivi non sono tutta la volontà, nè l'esito del loro conflitto è tutta la volizione.

I motivi anzi non ci sarebbero neppure senza una attività che converte le semplici rappresentazioni, dando a loro un valore pratico, per mezzo di quei giudizi che abbiamo detti valutativi.

Le massime non ci sarebbero, se ai motivi passeggeri non si desse una stabilità.

Gli abiti non ci sarebbero, non sarebbero neppure possibili, se noi non potessimo indirizzare, regolare, contenere i gruppi straripanti delle nostre rappresentazioni.

Per ridurre ad un giuoco meccanico, ad una statica e ad una dinamica la nostra attività volitiva, bisognerebbe negare i seguenti fatti; la conversione delle sem-

plici rappresentazioni in motivi; la conversione dei motivi in massime; la conversione delle massime in abiti.

## CAPITOLO X.

### DEL FATALISMO E DEL DETERMINISMO.

L'attività umana circondata, e soventi sopraffatta dalla natura che l'attornia, ha dovuto assai per tempo paragonare la sua scarsa possanza con quella smisurata delle altre forze, che le parevano collegate a suo danno. In questo paragone non è meraviglia, se ella ha esagerato la sua esiguità, e si è non solo curvata, ma quasi annichilita sotto l'immane ed irresistibile cumulo delle forze naturali; molto più se si considera, che nei primi momenti che ella si poteva ripiegare sopra di sè, ben povera cosa doveva sentirsi: c'è anzi un'epoca oscura, in cui neppure si accinge al paragone, e rimane quasi immersa nella natura, da cui non si è peranco dispiccata e distinta.

Le azioni umane, nei tempi a cui accenniamo, appariscono un effetto necessario di cause affatto esteriori: il Fato trascina l'uomo. Gli stessi Dei, ch'egli finge ed adora, gli paiono soggetti a questo potere arcano, universale, irresistibile. Giove, benchè padre e re di tuti gli Dei, e nei poemi omerici subordinato alla parca (*μοῖρα*), al destino (*αἴσα*). Il vero eroe delle tragedie d'Eschilo è il Fato, e solo a poco a poco e lentamente la coscienza greca perviene a liberarsi da quelle gravi catene. Del tutto però non se ne libera mai: la filosofia stoica, ultimo rimaneggiamento speculativo del Fato greco, riconosce pure quell'incatenamento necessario, ed al savio consiglia come principale virtù la rassegnazione.

Ecco in un coro dell'Edipo di Seneca, appartenente a quella filosofia, chiarita la forza del Fato.

« Fatis agimur. Cedite fatis,  
Non sollicitae possuat curae,  
Mutare rati stamina fusi.  
Quidquid patimur mortale genus,  
Quidquid facimus, venit ex alto.  
\* . . . . .  
Non illa Deo vertisse licet,  
Quae nexa suis currunt causis. »

Nel Cristianesimo il Fato assume altra forma, perchè Iddio non è forza naturale, ma spirito. Essendo intelligente, guida provvidenzialmente gli uomini nella loro via, gl'indirizza, li governa, senza però violentarli: opera come uno spirito infinito può operare sopra uno spirito finito.

Il Fato diviene Provvidenza (1).

Però nella tradizione religiosa ci è un altro aspetto, secondo il quale l'uomo è sottoposto all'azione divina; ed ecco in che consiste quest'altra azione.

L'uomo fu ordinato a raggiungere un premio, a cui le sue forze naturali non sarebbero state bastevoli, vale a dire la gloria eterna, che consiste nella visione beatifica di Dio. A questo fine Iddio lo abilitò per mezzo di un dono spirituale, per mezzo della grazia. L'uomo peccò, e perdette questo dono per causa del peccato. Iddio redense l'uomo, e gli ridonò la grazia perduta, pei meriti di Gesù Cristo redentore.

---

(1) *Fatum* significa ciò che è stato detto, da *faris*, *fatur*: quasi si volesse accennare ad una parola irrevocabile, ad un decreto che non può essere cangiato.

Da questa caduta presero argomento teologi, ed anche filosofi per inferirne, che la natura umana tralignò, e che quindi ella non è nella sua integrità primitiva, ma è disordinata, ed il corpo è in contrasto continuo con lo spirito. Per questa interna rottura, continuarono essi, all'uomo è impossibile di fare il bene, se Dio nol soccorre con la grazia, la libertà è venuta meno, o almeno è assai debilitata; è accresciuta invece la forza degli appetiti, che sono fomite del peccato.

Per tal modo l'intuizione religiosa della caduta dell'uomo è entrata nella filosofia, specialmente nell'Etica, per ciò che concerne la relazione fra gli appetiti e la volontà.

Introdotta nell'uomo un interno conflitto, il cui esito non

---

(1) Lutero scrisse un libro intitolato *De servo arbitrio*, dove si studiò di dimostrare, che l'uomo, in conseguenza del peccato, aveva perduto ogni capacità di operare il bene in ordine alla sua salute eterna. La sua dottrina era molto più esagerata della dottrina cattolica, la quale insegnava, esser bensì la nostra libertà rimasta indebolita, ma non già spenta del tutto, come pretendeva Lutero.

È da avvertire però che in queste controversie teologiche si parlava sempre della libertà, come autrice di atti che potessero condurci alla salute eterna, e non già di ogni qualsiasi atto della vita umana. Per rispetto alle cose inferiori lo stesso Lutero concedeva all'arbitrio una certa padronanza; col quale temperamento correggeva in parte la disperante sentenza, con cui aveva detto, esser l'uomo degenerato dopo del peccato « *non mansisse integra naturalia.* »

Nella Confessione di Augusta i suoi seguaci inserirono una riserva, per la quale il domma religioso non contrattasse almeno con le esigenze dello Stato; ammettendo una certa libertà per adempire gli obblighi di cittadino: « *aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam* ».

dipende dalla nostra attività, ma da un soccorso estraneo, l'umana libertà non è più sostenibile.

Il sistema detto Fatalismo consiste appunto in ciò, che l'uomo non è autore delle proprie azioni, ma che queste dipendono da una causa estranea a lui.

Può l'uomo dipendere, e dipende in realtà dalle cause naturali, con cui si trova in mille modi implicato, ma egli deve potersene liberare, ed il principio di questa liberazione dev'essere in lui, e non può venirgli dal di fuori.

Verò è che la liberazione, di cui parla la religione, concerne un'altra sfera, la quale non riguarda questa vita; ma noi qui parliamo del concetto di libertà in generale, e sotto di questo nome non possiamo intendere altro che un'attività originaria, ed indipendente dall'influsso delle cause esterne.

Questa indipendenza però non va intesa in un senso assoluto. L'uomo porta con sé un organismo, e con esso alcune disposizioni naturali, che sono il sostrato della sua attività: da questi vincoli ei non si può mai liberare del tutto. In che consiste dunque la sua libertà?

In ciò, che tutto quello che gli è dato esternamente, ei per mezzo della sua attività se lo intrinsechi, e lo faccia suo. Così l'elemento naturale della sua esistenza rimarrà; ma, poichè è stato trasformato in prodotto spirituale, non nuocerà più alla indipendenza dell'attività umana, e l'uomo si potrà a buon diritto chiamare libero (1).

---

(1) Tra la *μοῖρα* greca e la *grazia* cristiana ci è due differenze notevoli. La *μοῖρα* era la parte assegnata a ciascuno sia in bene, sia in male: la grazia è un'azione che aiuta soltanto al bene.

Alla *μοῖρα* l'uomo non cooperava punto, anzi sottostava passivamente; alla grazia, secondo il concetto del domma cristiano, l'uomo coopera: divario notabile, che toglie al nostro domma il crudo fatalismo della religione greca.

Come succede, ora, siffatta trasformazione?

Noi l'abbiamo dichiarato antecedentemente, e giova qui ritoccarne per sommi capi.

La rappresentazione suscita il desiderio; ma nè la rappresentazione diviene motivo, nè il desiderio volizione, se prima non sono stati elaborati dalla nostra attività.

La rappresentazione dev'essere approvata, dev'essere valutata per mezzo di un giudizio pratico; valutata ch'è, vien proposta come fine.

Il desiderio bisogna che sia anch'esso concepito come possibile ad essere recato in atto; non di possibilità logica, ma di possibilità pratica; vale a dire che sia giudicato conseguibile per mezzo di una serie di azioni tali, che il principio di esse stia in nostra potestà.

Proposto il fine, deliberato sui mezzi, l'attività appetitiva si trova trasformata in attività volitiva.

Certamente nè le rappresentazioni, nè gli appetiti sono indipendenti: benchè non siano azioni meramente meccaniche, e neppure azioni organiche, ma psichiche, non sono però volontarie. Volontarie diventano dopo, diventano per opera nostra, col processo che abbiamo testè indicato: sicchè noi possiamo dirci liberi nel volere, per questa graduata trasformazione che andiamo facendo dei dati naturali.

---

La teologia protestante, in questa parte, aveva peggiorata la dottrina cattolica, escludendo ogni cooperazione dell'uomo. Dopo la morte di Lutero nacquero le controversie dette *sine-gistiche*, che toccavano appunto la quistione se l'uomo deve cooperare (*συνεργειν*) o no con la grazia. Alcuni seguaci di Lutero si staccarono dall'insegnamento del maestro, ed ammisero la cooperazione, come fanno i cattolici.

Queste notizie sono utili per chiarire la relazione che passa tra il Determinismo filosofico e l'intuizione religiosa.

Alla nostra libertà non è dunque necessaria l'assoluta vacuità, la indipendenza assoluta, ossia la separazione assoluta da ogni elemento esterno: a lei basta un'attività originaria capace di convertire l'esterno in interno.

Il sistema, il quale riconosce la determinazione della volontà per mezzo di motivi, ma che insieme ammette un'attività capace di formarsi questi motivi, si dice Determinismo (1).

Il Determinismo adunque è un sistema intermedio tra il fato, e l'arbitrio.

Il Fato è l'assoggettamento incondizionato dell'attività umana alle forze naturali, siano queste considerate nel loro effettivo nesso causale, o personificate in un Dio. L'arbitrio è l'attività umana, posta in bilico, come l'indice di una bilancia; la volontà che opera a caso, senza motivi, cioè senza ragione. Il Determinismo sta nel tramezzo, e non accetta nè la dipendenza incondizionata del fato, nè la indipendenza incondizionata dell'arbitrio.

Ne' primi inizi di ogni civiltà la credenza nel fato nasce dalla poca consapevolezza che l'uomo ha della propria forza, ed insieme dalla robustezza della fantasia che gli esagera la potenza della natura circostante. Questa credenza si assottiglia a misura ch'ei riesce a trionfare degli ostacoli esterni. L'invenzione delle arti, e la riflessione scientifica

---

(1) Inteso in questo senso, il Determinismo non è applicabile a quei sistemi, i quali fanno determinare la volontà non *da motivi suoi*, ma dalla meccanica associazione degli stati psichici. Così, piuttosto fatalista che determinista potrebbe dirsi Herbert Spencer, perchè l'associazione non è *formata* da noi, ma è *data*, e noi per rispetto ad essa siamo meramente passivi. Se dunque la volizione dipende dall'esito del conflitto fra i varii gruppi associati, noi non ci cooperiamo punto.

liberano la sua coscienza a poco a poco : più si arricchisce lo spirito, meno gli dà ombra la possanza della natura.

Il Fatalismo può risorgere per qualche sistema filosofico, che muovendo da certi presupposti arriva a negare apertamente, o copertamente ogni qualsiasi originalità del nostro volere; ma, riprodotto in veste filosofica, esso ha minor presa su le moltitudini. Così nè la filosofia stoica poté ravvivare la fede nel Fato, com'era nei tempi omerici; nè il sistema di Spinoza, nel periodo moderno, ebbe sì numerosi, e sì ferventi seguaci, quanti n'ebbe Lutero, quando sostenne la impotenza assoluta della nostra volontà a fare il bene.

Il Fatalismo religioso ha dunque maggiori pericoli, che il Fatalismo metafisico. Contro le speculazioni insorge il sentimento della propria responsabilità; dirimpetto alle credenze questo sentimento può meno.

Se da questo estremo ci rivolgiamo all'arbitrio inconsulto, e vuoto, è facile toccarne con mano l'incoerenza. Quelli stessi che propugnano di poter la volontà nostra risolversi senza motivo di sorta, a vedere un'azione fatta da un altro, escono essi i primi in questa domanda: e perchè l'ha fatta? Questa domanda non avrebbe senso, se in tutti non fosse invitta la persuasione, che senza motivi non si opera. Le scuole avevano un adagio, che fa al caso nostro *omne ens intelligens agit propter finem*. Fine, e motivo hanno lo stesso valore, perchè il fine, come notava Aristotele, è quello che al postutto ci muove veramente all'azione.

Si è talvolta obbiettato, che noi possiamo scommettere, che tra due motivi, uno più poderoso dell'altro, la nostra volontà preferirà il più debole, se così le attalenterà di fare. E noi siamo certi, che la scommessa sarebbe un altro motivo, il quale aggiunto al primo, e più debole, farebbe

traboccar la bilancia dal lato suo. Senza la scommessa sarebbe succeduto precisamente il contrario.

La nostra libertà non consiste, come abbiamo avvertito di sopra, nella mancanza di ogni motivo, ma nella formazione di motivi tali, i quali ringagliardiscano le massime morali, ed assicurino loro il trionfo sui motivi passionati ed interessati.

Senza questo ricalzo dato ai motivi etici per mezzo della abitudine, la forza vittrice delle cupidità ci trascinerà impotenti, ed invano riluttanti. Ecco in qual modo Ovidio dipinge questo disuguale conflitto in persona di Medea:

« . . . . si possem, sanior essem,  
Sed trahit invitam nova vis; aliudque Cupido,  
Mens aliud suadet: video meliora, proboque;  
Deteriora sequor. »

Nelle mura di Pompei si trova scritto il seguente verso, ch'esprime l'impotenza di un mal capitato amante:

« Odero si potero; si non, invitus amabo. »

La pretesa bilancia dell'arbitrio è una mera finzione; e sul presupposto della efficacia de' motivi si fonda appunto la scienza educativa.

Lo spirito umano avendo la capacità di crearsi nuovi stimoli, i quali da natura non avrebbe, e di rafforzarsene, è il solo perciò che possa liberarsi dal giogo degli appetiti immediati. La libertà non è equilibrio, ma è liberazione.

Davide Hume, uno de' più strenui sostenitori del Determinismo, fa questa osservazione a proposito della necessità de' motivi.

Tutti ammettono in noi la responsabilità delle nostre azioni; ma non tutti sanno indicare la sorgente vera di essa responsabilità.

Cominciamo da questa avvertenza semplicissima. Perché non si chiama responsabile un uomo, delle azioni ch'ei commette per ignoranza? La risposta è chiara: perchè si suppone che quelle azioni siano provenute da lui sì, ma che non abbiano fondamento stabile nel suo spirito; perchè si suppone, che quelle azioni siano terminate in se stesse, senza lasciar traccia dietro di sé.

Dunque la responsabilità va connessa con la durevolezza, con la permanenza del motivo. Nella ipotesi, che la nostra volontà nell'operare sia affatto indifferente verso i motivi, che se oggi si è determinata di un modo, domani si determinerebbe in un modo opposto, quella costanza, su cui si fonda la responsabilità, evidentemente verrebbe meno.

Un'altra osservazione ancora.

Noi abbiamo visto, che il carattere morale risulta dal naturale, e dalle modificazioni che gli abiti hanno introdotto in questa disposizione nativa; abbiamo notato, che il naturale si rivela in quegli scoppi improvvisi di affetti, che noi non bastiamo a trattenere: ora queste azioni appunto noi reputiamo sfuggire alla nostra responsabilità: perchè?

Perchè quivi non ha tempo di mostrarsi intero il nostro carattere morale, il quale, oltre della disposizione naturale, porta con sé alcuni segni impressi dall'abitudine. Invece, la responsabilità cresce, e tocca il colmo nelle azioni premeditate, cioè fatte con piena consapevolezza: perchè?

La risposta è pure chiarissima: perchè in esse si ri-

vela tutta la nostra essenza, ciò ch'eravamo per natura, e ciò che ci siamo fatti con la nostra cooperazione; si rivela il nostro carattere, che, al dir del Novalis, è la volontà perfettamente formata.

Se lo spirito non si determinasse pei *suo*i motivi; se questi motivi non avessero un influsso costante su la sua volontà; mancherebbe la stabilità, e con la stabilità mancherebbe altresì la responsabilità; che solo da lei deriva.

Abbiamo sottosegnato i *suo*i motivi, per indicare, che i motivi sono relativi a ciascuno individualmente, e che quindi la loro efficacia non è la stessa per tutti, ma varia secondo gl'individui.

Dal che deriva, che quei motivi propriamente ci toccano, e c'inducono ad operare, che noi abbiamo fatto entrare nella sfera della nostra coscienza pratica.

Gli uomini, diceva Locke, non sono determinati dal bene supremo, ma da quello che fa parte della loro felicità. Se essi tendessero al supremo bene, sarebbero tutti infelici, perchè quello non è conseguibile. Certamente la potestà regia è preferibile ad un buon raccolto di frumento: un agricoltore intanto non muoverà un dito per cingere la corona, e farà tutti i suoi voti, tutti i suoi sforzi perchè il raccolto corrisponda alla sua aspettativa.

Così si spiega perchè ciascuno è responsabile dei suoi motivi: e la ragione è che questi motivi se li è creati lui, li ha messi a parte della sua coscienza, se li è intrinsecati, e se ne lascia determinare. Si legga la prima ode di Orazio, e vi si troverà dipinta a maraviglia la gradazione di questi diversi motivi che determinano gli uomini a diverse imprese; tra le quali il poeta presceglie l'ellera, premio di dotte fronti.

## CAPITOLO XI.

### DEI MOTIVI GENERALI, O DEL DETERMINISMO SOCIALE.

Il Determinismo si fonda nella efficacia dei motivi su le azioni provenienti dalla nostra volontà.

Questi motivi, abbiamo visto, esser propri a ciascuno individuo; si domanda ora: non ce ne sono pure alcuni, i quali esercitano il loro influsso in comune, non sopra un individuo solo, ma sopra molti?

Chiariamo dippiù la nostra domanda.

Un individuo opera secondo certe norme, ed appunto per questo noi possiamo indovinare fino ad un certo segno la sua futura condotta. La fiducia che si genera verso un uomo onesto si fonda sul criterio, con cui abbiamo visto ch'egli regola le sue azioni. Nè in questi casi soltanto, ma in altri ancora, dove non si tratta di moralità, ma degli usi quotidiani della vita, noi fondiamo le nostre induzioni su la costante efficacia dei motivi.

Un artigiano lavora: egli fa certo assegnamento che i compratori non gli mancheranno; che i magistrati lo difenderanno dalla violenza di chi volesse rubargli l'opera faticosamente compiuta.

La vita sociale adunque non sarebbe possibile senza questa ferma persuasione, che dai motivi è lecito argomentare agli atti della volontà; e dal carattere di una persona alla sua futura condotta.

Dati i motivi, e dato il carattere di una persona bisogna poter indurre la sua condotta: se non l'induciamo bene, vuol dire che la nostra cognizione o degli uni, o dell' altro era imperfetta.

Questa induzione è tanto ragionevole, che noi ci adontremmo, se altri dubitasse della nostra condotta. Dite ad un valoroso capitano, il quale ha cimentato cento volte la vita per la sua patria, che voi dubitate di lui in una imminente battaglia, ed ei si terrà ad ingiuria il vostro dubbio; ed avrà ragione.

Questa coerenza nelle azioni degl'individui non è però così visibile, come nelle azioni collettive dei popoli. Nella società la coerenza delle azioni si traduce in cifre costanti; e siffatta costanza è il risultato di quelle cause che, a differenza dei motivi individuali, si possono chiamare generali.

L'influsso di queste cause generali su le azioni collettive dei popoli fu presentato confusamente dall'astrologia. Agli astri fu attribuito un influsso su le azioni nostre, in quanto queste avevano un carattere generale. L'avvenimento di nuove dinastie, di nuove religioni era più specialmente determinato dal giro degli astri.

Era una grossolana intuizione di quest'azione collettiva, tanto più irresistibile, quanto più occultamente e lentamente si maturava.

Il registro esatto delle azioni collettive, dando delle cifre approssimativamente costanti, richiamò l'attenzione dei cultori di quella scienza che si dice Statistica.

Questa regolarità non solo si verificava nelle azioni appartenenti alla vita fisica dell'uomo, ma ancora in quelle che non dipendevano d'altronde, che dalla sua volontà. La cifra delle nascite e delle morti; la proporzione tra i bambini maschi e le femmine, che in Europa è come 105 : 100, poteva attribuirsi a cause puramente naturali: non così i matrimonii.

Il Quetelet, celebre fondatore della fisica sociale, notò, per esempio, che nel Belgio i matrimonii succeduti nel quin-

quennio anteriore all'anno 1846, tra coniugi di età dai venticinque a trent'anni, erano stati rappresentati dalle seguenti cifre: 1.<sup>o</sup> anno, 2681; 2.<sup>o</sup> anno 2655; 3.<sup>o</sup> anno 2615; 4.<sup>o</sup> anno 2698; 5.<sup>o</sup> anno 2698.

L'approssimativa regolarità di queste cifre verificata in una categoria di azioni assolutamente dipendenti dalla nostra volontà parve ad alcuni una grave obbiezioni contro l'umana libertà. Imperocchè altre ricerche intorno ad altre categorie di azioni, credute affatto incapaci di regolarità, riuscivano allo stesso risultato.

Si guardò alla statistica dei delitti, che sono le azioni morali, di cui l'interesse sociale sforza a tenersi esatto registro, e si riscontrò che la statistica dei delitti ha meno oscillazioni, che quella della mortalità.

Di questa regolarità, e del metodo induttivo applicato alla media degli avvenimenti umani discorremmo, trattando delle diverse forme della induzione, nella prima parte: qui giova fermarci sul fondamento etico di questo fatto.

È accordabile la regolarità della statistica con la libertà degl'individui?

A taluni è parsa inconciliabile quella regolarità con la libertà, e quindi si sono indotti a negare la prima, o la seconda.

Moreau de Ionnes, per esempio, nega la possibilità d'una Statistica morale, perchè il libero arbitrio non può sottomettersi a leggi fisse.

Per contrario, Buckle, il celebre storico dell'incivilimento in Inghilterra, arriva quasi ad annullare la libertà degl'individui, scosso dalla costanza delle cifre complessive delle azioni. Egli arriva a questa esagerata conclusione, che la società prepara il delitto, e l'individuo non è altro, che l'istrumento che lo eseguisce

Queste sentenze opposte esagerano o l'attività individuale o l'efficacia delle cause generali.

Impugnare la regolarità dei fatti morali non si può senza contraddire alle cifre; il numero dei matrimoni è più costante di quello dei morti; ed intanto si delibera di sposarsi, ma non si delibera certamente per morire.

D'altra parte questa regolarità è soltanto approssimativa, e diviene tanto più costante, quanto più si riesce a rimuovere le cause accidentali e perturbatrici. Così, non tutti quelli che avevano la tendenza di maritarsi si sono maritati; nè tutti quelli che hanno contratto matrimonio, l'anno fatto di piena loro soddisfazione; essendovisi qualcuno indotto per una qualche circostanza accidentale. Nell'esempio del Belgio sopra citato, sopra i trentamila ch'erano nubili, soli 2652 in media si sono maritati. Che cosa indica ciò? Indica che in questi ultimi soltanto si è trovata la disposizione conveniente, perchè i motivi generali potessero riuscire realmente efficaci. Necessità ci sarebbe stata, se tutti quelli che si trovavano nella stessa età fossero stati sforzati al matrimonio.

Bisogna distinguere adunque motivi particolari da motivi generali: questi ultimi operano ugualmente su tutti, ma non su tutti riescono ugualmente efficaci: la loro efficacia si traduce in atto, quando con influenza dei motivi generali concorrono pure i motivi particolari. Ora dei motivi particolari ciascuno è fabbro a sè stesso.

E che la cosa sia così, si pare da ciò, che la regolarità è tanto più perfetta, quanto più si può rendere menò sensibile l'influenza dei motivi particolari. Il che si ottiene comprendendo nelle cifre tal giro di anni, tanta diversità di circostanze, da far disparire le cause accidentali, che perturbano il costante ritorno dei fenomeni osservati.

Di queste cause generali sono alcune fisiche, altre dipendenti dalla nostra attività. Per essere più precisi, si potrebbe lasciare alle prime il nome di cause generali, e chiamare le seconde motivi generali.

La natura opera costantemente su di tutti; ma anch'essa può essere dall'industria umana modificata. Così un clima può essere cangiato per il dissodamento di antiche selve, pel prosciugamento di paludi, per deviazione di fiumi, e simili.

I motivi generali sono la coltura scientifica, l'educazione morale, le credenze religiose, la legislazione: più efficaci però tra questi motivi sono la scienza e le leggi; anzi, poiché la scienza deve aspettare di passare in opinione prevalente per far risentire generalmente la sua influenza, e le leggi no; non a torto la massima importanza su la determinazione morale delle azioni è stata attribuita alla legislazione.

Il Determinismo sociale adunque ci è: precipuo motivo e la legislazione; ma non solo non contraddice alla libertà individuale, anzi la dimostra, in quanto che l'azione collettiva riesce costante a patto di eliminare l'azione perturbatrice dei singoli individui.

Sul qual proposito mi piace riportare da un recente libro del Drobisch, che ha per titolo: *La statistica morale, e la libertà umana*, la seguente considerazione.

La costante regolarità in certe azioni arbitrarie non riposa sopra di una legge, la quale precede le azioni, ed esige imperativamente l'adempimento; anzi, al contrario, tutta la regolarità, che la Statistica morale prova, è il prodotto di rapporti relativamente costanti, quindi non schiettamente invariabili, e di cause insieme operanti, accanto alle quali stanno però anche innumerevoli altre cause variabili, le quali si sottraggono ad ogni sussunzione sotto una regola

L'uomo medio, a dire del precitato autore, è una finzione matematica, la quale esprime un rapporto del come sta il numero degl'individui che fanno un'azione volontaria al numero degli altri della stessa classe che non la fanno: non esprime dunque una partecipazione reale di tutti gl'individui di una medesima classe a quella data azione.

La statistica morale perciò è una dimostrazione contro la teorica di quelli soltanto che ammettono il puro arbitrio, e negano quindi l'esistenza dei motivi nelle deliberazioni della nostra volontà, perchè essa statistica dimostra l'efficacia dei motivi nella costanza effettuale delle azioni, che ne sono determinate.

## CAPITOLO XII.

### DELLA LEGGE MORALE.

La moralità richiede due condizioni: prima, che l'agente sia libero; secondo, che l'intenzione dell'operare sia buona.

Buona si dice l'intenzione, quando è conforme alla legge morale.

Quale è dunque questa legge, dalla cui conformità le nostre azioni acquistano merito?

La valutazione delle nostre azioni, difatti, non si può fare senza un criterio, al quale esse si paragonino. Or questo criterio ci è dato naturalmente, ovvero ce lo formiamo noi? E se ce lo formiamo, in qual modo procediamo per formarcelo?

Ecco le incalzanti domande che si affollano su questo importantissimo argomento.

Anzi tutto scartiamo l'opinione di coloro, che diffidenti

delle forze naturali dell'uomo, ricorrono alla parola rivelata per apprendervi la norma della vita; e la scartiamo, perchè la moralità non può essere intrecciata e confusa con la disputazione dei dommi, a cui mette capo ogni qualsiasi rivelazione.

La critica della esistenza e della autenticità della rivelazione è una mera quistione di fatto, e la scienza deve invece, discorrere le sole ragioni supreme; nè quindi ha nulla da fare con quella. La distinzione della morale dal domma religioso è oramai riconosciuta indispensabile all'accomunamento dei popoli civili. Tutti hanno l'obbligo di convenire nella Morale: le confessioni religiose possono essere diverse; nè questa diversità deve portare inciampo.

Fatta questa prima distinzione tra morale e religione rivelata, è da avvertire, che al fondamento scientifico della prima neppure basta il concepire la legge morale come un comando di Dio, conosciuto mediante la ragione.

Il comando di una persona per rispetto ad un'altra è sempre qualche cosa di esterno: ora la legge morale non può essere altrimenti concepita, che come la necessità intrinseca della propria azione.

Di un comando esterno, qualunque esso si sia, noi possiamo sempre pensare, che poteva non essere: che poteva essere di un modo diverso da quello che ora è. Un siffatto comando non si può scambiare con la legge morale.

Nell'azione morale noi dobbiamo pensare la sua necessità; e cotesta necessità dobbiamo pensarla noi, non accettarla dal di fuori: nè soltanto pensarla, ma sentirla come alcunchè d'intrinseco alla nostra coscienza, tanto che il deviarne ci lascia un senso peculiare di disgusto, che si chiama rimorso.

Intanto spesso ci trae in errore il riscontro che soglia-

mo fare tra la legge morale, ed ogni altra legge portata da un legislatore; perchè noi sogliamo trasportare la medesima relazione da questa a quella. E poichè nelle legislazioni positive ci è un legislatore, e ci sono dei sudditi, similmente stimiamo che nella legge morale ci debba essere chi comanda e chi obbedisce. Fondati sopra quest'analogia noi attribuiamo a Dio l'origine della legge morale (1).

Emmanuele Kant tolse di mezzo la persona del legislatore, ma ritenne il concetto del comando, e disse la legge morale *Imperativo*.

Dipoi distinguendo il comando con cui si prescrive una azione che ha ragione di mezzo dal comando con cui si prescrive un'azione che ha ragione di fine, chiamò *Imperativo ipotetico* il primo; *Imperativo categorico*, il secondo.

La legge morale per lui è dunque l'Imperativo categorico, il quale si rivolge al fine assoluto, al fine che non può servir di mezzo; in una parola, alla volontà.

La volontà è fine a sè stessa (*selbstzweck*); tutte le altre cose si misurano a lei, e da lei pigliano valore: essa sola ha un valore assoluto.

---

(1) Per vedere a colpo d'occhio qual inconveniente provenga da questa origine esteriore, benchè divina, si attenda a ciò.

Se la necessità di una dimostrazione non nascesse dall'attività della nostra ragione, ma ci fosse immediatamente comunicata da Dio, costituirebbe per rispetto a noi una vera scienza? No; sarebbe anzi piuttosto da chiamare fede. Similmente succede nei rapporti etici. Se la legge morale non provenisse dalla nostra attività, ma ci fosse prescritta da Dio; la sua necessità si riferirebbe a Dio legislatore, non sarebbe *necessità conosciuta e voluta*; e si cascherebbe nella confusione tra doveri religiosi, e doveri etici. Appresso, questa distinzione diverrà più manifesta.

Le altre cose hanno un prezzo; la volontà ha merito, ma non ha prezzo; perchè tutte cose sono mezzi, la volontà sola è fine.

Aristotele aveva visto pure la importante differenza che corre tra le cose che si ricercano in grazia di altre cose (*ἄλλου χάριν*), da quelle che si ricercano per sè (*κατ' αὐτό αἰρετόν ἅτι καὶ μεδέποτε δι' ἄλλο*), come la scienza, la virtù, e la felicità: Kant ha però ristretto queste cose che si ricercano per sè ad una sola, cioè alla volontà, perchè tutti gli altri fini suppongono la sua esistenza.

È giusta ora la restrizione fatta da Kant?

Noi abbiamo accennato altra volta a questo divario tra il filosofo greco ed il tedesco; ci torniamo ora volentieri, perchè da questa determinazione rampolla, a nostro avviso, la teorica della legge morale.

La volontà è la facoltà che s' indirizza al fine; che lo cerca; che lo coglie, ma essa non lo pone. Onde essa è la condizione subbiettiva del fine assoluto, ma non è da sola tutto il fine assoluto.

Kant immedesima questa condizione col fine stesso: Aristotele aveva intraveduto, che, oltre alla condizione subbiettiva, che era la scienza, ci era una condizione obbiettiva, che era la felicità, e ci era la virtù come armonia dell'una e dell'altra (1).

---

(1) La felicità, o l' eudemonia è insieme ben vivere e ben fare, come abbiamo visto, ed è da Aristotele considerata come la espressione intera della vita e dell' attività umana, in quanto esiste realmente. La teoria, o la scienza, è la contemplazione astratta di questa realtà, la virtù è un mezzo, una medietà, dice Aristotele, la quale, mentre intercede tra gli estremi dell' appetito, è però prescritta dalla ragione.

Sotto questo aspetto ho creduto poter dire, che, in questa

Dato l'uomo col suo organismo fisico e psichico; date le sue tendenze, ed una attività razionale ch'è norma del loro sviluppo, abbiamo due elementi, uno naturale, dove il fine è ancora implicato; ed un altro razionale, che cerca di raggiungere quel fine, sottomettendo gli appetiti alla ragione.

Ora poichè la ragione tutto ciò che pensa lo pone come necessario ed universale; nello stesso modo, in cui i dati del senso, per un processo teoretico, si convertono in concetti, così i dati dell'appetito, per un processo della ragione pratica, si convertono in virtù.

Ora ecco brevemente come avviene questa conversione.

Le nostre azioni sono originate da uno stimolo, da una certa inquietezza, o disagio, che trova la propria soddisfazione appunto nell'operare. Ma esse si riferiscono ad altri individui, ed in questa relazione giovano o nucono ad altrui; e se giovano, sono approvate; se nucono, sono biasimate. L'approvazione o il biasimo sono giudizi altrui su le azioni nostre, ma giudizi che si riflettono in noi, di cui la nostra coscienza è in certo modo l'eco: noi proviamo un nuovo genere di soddisfazione dalla lode, un nuovo genere d'inquietezza dal biasimo.

Penetrando nella nostra coscienza il giudizio altrui, suc-

---

ripartizione aristotelica, la vera armonia appartenga alla virtù la quale partecipa della realtà e della ragione, unificando la Oressi ed il Noo.

Del resto, Aristotele stesso nel decimo libro degli Etici Nicomachei dice chiaramente, che la virtù consiste nella proeresi e nella pratica, cioè nel consiglio e nell'azione, e che perciò essa è perfetta. Si potrebbe dire, adunque, che la felicità è l'accordo del ben vivere e del ben fare in quanto esiste realmente; come stato compiuto; e che la virtù è questo medesimo accordo, ma in quanto è in via di farsi.

cede una specie di riscontro: se noi operando a vantaggio altrui, ne abbiamo avuto veramente la intenzione, sentiamo di aver meritato la lode; se il vantaggio arrecato è stato accidentale e senza che noi l'avessimo voluto di proposito, sentiamo il disaccordo fra la nostra coscienza e l'approvazione altrui; restiamo insodisfatti.

La continua abitudine di operare in modo che la coscienza nostra si trovi in armonia con la coscienza altrui produce quella necessità psichica, ch'è appresa immediatamente dal senso morale: necessità, che, valendo per tutti gli uomini, è altresì universalità.

La riflessione su questa abitudine converte la necessità psichica nel concetto del dovere; e converte il fatto dell'approvazione altrui, e dell'approvazione propria in legge morale.

La legge morale così è il Logos, quello che, secondo Aristotele, prescrive il mezzo da misurarvi gli appetiti. Gli appetiti sono il fine nella forma immediata; le virtù sono il fine nella forma mediata, qual è riconosciuto e rifatto dalla ragione.

Or qual è veramente questo fine? Qual'è la vera vita umana, la vita secondo ragione?

L'individuo non basta a sè stesso, risponde Aristotele; l'azione esercitata sopra di sè non può essere continua: da qui il bisogno della vita comune (*κοινωνία*).

L'uomo, ei dice, è fatto da natura per convivere insieme gli altri (*συσῆν πεφυκός*); non per convivere nel senso di aver promiscui i pascoli, come gli armenti, ma per sentire insieme, insieme discorrere, insieme pensare.

Il sentire di vivere accresce, anzi raddoppia a ciascuno la energia della vita; e così e più, l'intender di vivere, fa che l'uomo si allegri della naturale esistenza: quanto mag-

giore non sarà il piacere di sentire insieme (*συναίσθανεσθαι*) con altri?

La vera vita umana dunque consiste nel convivere, e nell'aver comuni i pensieri e i favellari (*ἐν τῷ συζῆν καὶ κοιῶνεῖν καὶ διανοίας*).

L'uomo comincia dal semplice convitto, ed a misura che pensa e parla, ei comunica con gli altri questa più eccellente vita che viene acquistando.

Da prima ve lo sprona il bisogno, di poi l'abitudine ve lo avvezza, all'ultimo la ragione non solo legittima, ma trova necessaria quella convivenza.

Il piacere e l'amore lo tirano istintivamente ad amar sè stesso: ad amar la propria conservazione, il primo; la conservazione della propria specie, il secondo.

Il convivere, con l'abitudine, rafforza le naturali tendenze, la cui razionalità si discopre in appresso. Si forma la moralità, come si forma la scienza. Comincia quest'ultima con la sensazione, si associano le sensazioni con la memoria; in fine quel legame quasi provvisorio ed accidentale dell'associazione si converte in concetti logici; certamente per l'intervento di una facoltà, che l'uomo solo può sviluppare, vale a dire per l'intervento della ragione.

Similmente succede per la moralità. Si comincia dall'orressi, dalla tendenza; si continua con l'abitudine: si finisce col concetto di dovere, che converte in necessità etica ciò che da prima era semplice necessità di convivenza. Il processo pratico è perfettamente analogo al processo teoretico.

La legge morale, da cui nasce il concetto del dovere, è adunque un prodotto dell'attività pratica dello spirito. Insistiamo ancora sopra questa genesi.

Non è stato, a parer mio, notato abbastanza il valore di una sentenza aristotelica, là dove dice, che ogni bene comune tiene legati insieme: *συνέχει δὲ τὸ κοινόν*. (Et. Nic. lib. 8 cap. XII).

Che cosa importa ciò? Importa che l'obbligazione non può nascere senza presupporre nella vita qualcosa di comune; e che quindi la Legge morale da cui scaturisce la nozione del dovere non può essere una norma astratta della mera volontà individuale. Nel qual errore, come abbiamo più volte accennato, incorse Kant col suo Imperativo categorico.

La necessità non può trovarsi discompagnata dalla universalità, ora l'universalità nella vita pratica è la comunione il *τὸ κοινόν*.

Dove c'è un individuo solo, moralità non ci può essere, e quindi neppure legge morale.

Anzi noi vedremo appresso, che quelle, che si dicono virtù individuali, implicano sempre una relazione ad altri individui; ed oltre a ciò, che nell'individuo stesso si suppone una certa comunità, quando si concepisce che un'attività dello spirito vada d'accordo con un'altra, gli appetiti con la ragione.

Fondamento primitivo della Legge morale è adunque la vita comune.

Si richiede inoltre ch'essa sia continua: un accoppiamento passeggero, per una data azione, sarebbe insufficiente. Aristotele per le virtù morali richiede indispensabilmente l'abitudine, anzi essa entra come concetto generico in tutte le singole definizioni.

Le virtù etiche, ei dice nel secondo libro degli Etici Nicomachei, si acquistano col costume (*ἔξ ἔθους*) da cui tras-

sero pure il nome; perocchè poco si discosta una parola dall'altra (*ἀπὸ τοῦ ἔθους τὸ ἦθος*) (1).

Ma il costume, solo, l'abitudine sola non basterebbe. Ciò che si suole fare non è ancora ciò che si deve fare: Aristotele altrove ha distinto benissimo queste due frasi.

I moderni direbbero che il costume dà il contenuto della legge morale, ma la necessità espressa dal verbo *dovere* non vi si trova, ed è mestieri cercarne altrove la sorgente.

Prima di cercarne però bisogna distinguere una doppia necessità; una naturale, un'altra morale; una che riguarda la semplice esistenza del fatto, un'altra che riguarda la sua finalità.

Se il corpo è abbandonato senza sostegno, deve cadere: ecco la necessità fisica, quella che vien formolata nella suprema legge della causalità.

L'uomo deve mantenere la promessa data: ecco un'altra specie di necessità morale, quella che vien formolata nella suprema legge della finalità, e che pressuppone un agente fornito di volontà libera.

In entrambi i casi la necessità si esprime col verbo *dovere*, ma il *dovere* ha due sensi diversi, ed i Tedeschi esprimono la necessità fisica col verbo *müssen*, e la necessità etica col verbo *sollen*.

---

(1) La stessa osservazione che fa Aristotele su le due parole greche si può fare su le parole tedesche corrispondenti.

*Gewohnheit* che significa abitudine e costume deriva da *Wohn*, che vuol dire domicilio, abitazione fissa.

*Sitte*, che di poco variata, si trova in tutte le lingue germaniche, e che si riscontra con la nostra parola *Sede*, significa costumi; e *Sittlichkeit*, moralità. I filologi sanno inoltre che il *Sitte* germanico è lo stesso *ἦθος* greco.

Premesso ciò, donde nasce questa necessità morale, questo dovere prescritto dalla Legge morale ?

La natura ci porge il fine, ma non ci dà, nè ci può dare la necessità di attuarlo: ci dà la vita, e la tendenza di conservarla; ma non ci dà punto la necessità di farlo; codesta necessità la sentiamo, la pensiamo noi. Similmente ci dà l'amore, la tendenza verso l'oggetto amato; ma non ce ne fa un obbligo; cotest'obbligo nasce da noi stessi, dalla nostra attività.

Da quale attività ?

Prima dall'abitudine, poi dalla ragione, la quale tutto quello che tratta, lo concepisce come necessario, come universale: è alcunchè di simile al personaggio della favola, che convertiva in oro tutto quello che toccava.

Sicchè alla Legge morale, l'appetito sviluppato dall'abitudine dà il contenuto; la ragione dà la forma. La Legge morale è, in altri termini, lo stesso fine umano pensato come necessario e come universale.

### CAPITOLO XIII.

#### DELLE VARIE ORIGINI ATTRIBUITE ALLA LEGGE MORALE.

Dalle cose dette nel precedente capitolo è chiaro, che la Legge morale deve scaturire dalla nostra attività medesima; e che della nostra attività dee concorrervi l'appetito per fornirne il contenuto, la ragione per fornirne la forma.

Noi escludemmo adunque la ipotesi di coloro, i quali le attribuiscono un'origine esteriore, sia che derivino la legge morale da un comando divino positivamente rivelato, sia che la derivino da un comando divino comunicato a noi per intuito, per influsso, o in qualsivoglia altro modo consimile.

Tutti costoro incorrono nello sconcio di confondere la morale con la religione.

Rimangono le opinioni di coloro i quali, pur accordandosi nel voler ricavare la legge morale dalla natura umana, discordano poi nel fermare il punto, donde bisogna muovere, e la via da tenere.

Non potendo entrare in troppi particolari, nè volendo qui tessere la storia dell'Etica, io stimo poter dividere all'ingrosso tutte le varie opinioni in due schiere; nell'una raccogliendo tutti quelli che le danno un'origine sensibile; nell'altra, per contrario, tutti quelli che le attribuiscono una origine razionale.

Cominciamo dai primi.

Aristotele fin dai suoi tempi sentiva la convenienza di combattere la dottrina di Eudosso, il quale il principio supremo dell'Etica riponeva nel piacere. Da indi in poi or il piacere, or l'interesse, or alcunchè di somigliante è parso a moltissimi sufficiente a spiegare la norma dell'operare umano.

A render più plausibile questa spiegazione si è ampliato di molto il significato del piacere, includendovi le più schiette soddisfazioni dello spirito. Bentham, per esempio, ha contrapposto ai piaceri vivi e corti i piaceri tranquilli e durevoli; Stuart Mill, l'ultimo dei più grandi sostenitori di questa dottrina, parla di piaceri più elevati, studiandosi di nobilitare al possibile il principio da lui adottato.

Anche Elvezio aveva tentato cotesto ampliamento di significato, e la sua generosità come uomo pareva coonestare la grettezza del suo principio come filosofo (1). Sforzi vanil

---

(1) Elvezio scrivendo ad Hume in data del 1 aprile 1759, spiegava così l'espressione dell'interesse.

Per grandi sforzi che ei facciano, non c'è alchimia che possa trasformare l'egoismo del piacere, o dell'utile, o dell'interesse nel suo contrapposto.

Bentham, pieno di entusiasmo, nella sua *Deontologia* aveva scritto difatti queste memorande parole :

« Datemi materia e moto, diceva Cartesio, ed io farò un mondo fisico. Datemi, può dire alla sua volta il moralista utilitario, datemi la gioia ed il dolore, la pena ed il piacere, ed io creerò un mondo morale. Io produrrò non solo la giustizia, ma ancora la generosità, il patriottismo, la filantropia e tutte le virtù amabili o sublimi nella loro purezza e nella loro esaltazione ».

Con qual metodo ?

Eccolo, com'è descritto dal Mill, il quale per altro lo ha ricavato dai suoi predecessori.

La vita, ei dice, sarebbe ben povera di sorgenti di piaceri, se noi non potessimo associarvi delle azioni indifferenti, le quali in origine sono servite alla soddisfazione de' desiderii

---

« J'entends par ce mot depuis le plus imperceptible jusqu'au plus forte degré de plaisir et douleur ».

È singolare poi che nella vita pochi al mondo sono stati così disinteressati come Claudio Adriano Helvetius, il cui nome è divenuto il simbolo del più meschino interesse. Dotato di ricco censo, ei largheggiava nel beneficiare altrui; onde, morto che fu, Dorat potè scrivere di lui il seguente elogio:

« Et son or lui servit à faire des heureux ».

Nella sua Vita si legge il seguente aneddoto:

Tra i molti bisognosi soccorsi e pensionati da lui c'era il Marivaux. Era questi di umore acre, specialmente quando si accalorava in una disputa. Un giorno, in una discussione con Helvetius, lo trattò assai male. Andato che se ne fu, Helvetius

primitivi; e che perciò diventano esse stesse sorgenti di nuovi piaceri.

Dimodochè noi ci procuriamo piaceri servendoci di alcune azioni, che per sè non ce ne darebbero, facendo così: si associa questo piacere all'azione indifferente che ci serviva semplicemente di mezzo; con la lunga abitudine si dimentica il fine, per cui si faceva, e l'azione diviene fine essa stessa. Era piacevole sollevare un infelice per levarci di angustia, di poi, acquistatovi l'abito, si prende diletto del soccorso, senza badare più all'angustia nostra.

Questa spiegazione si è portata più oltre, si è voluta far servire a renderci ragione del sacrificio, e dell'eroismo. L'uomo, si è detto, comincia dal far bene, perchè vede le sue azioni ricompensate: poi non è ricompensato più, e continua tuttavia, per effetto dell'abitudine contratta.

Così, ciò che ora chiamiamo virtù, è stato in origine un semplice mezzo di procurarci un piacere, o di cessare un dolore.

« *Plaisir et douleur, ces principes productif des vertus monacales sont aussi les principes des vertus patriotiques* » diceva Helvetius: vale a dire, che il piacere ed il dolore, come speranza della felicità celeste, e timore dell'inferno, vi fanno il monaco: piacere e dolore, come ri-

---

si contentò di dire: avreste veduto come gli avrei risposto per le rime, s'io non gli avessi l'obbligo di aver accettato i miei beneficii!

Il nome di Elvezio tra i moderni ha avuto la stessa fortuna, che ebbe quello di Epicuro nell'antichità, dei cui segnaci il meno che si disse era di chiamarli maiali: eppure Lucrezio chiamollo *graviae gentis decus*, nè la lode dee credersi troppo esagerata.

compensa e castigo dello Stato, in questa vita, vi fanno il buon cittadino.

Dove non c'è interesse d'amar la virtù, non c'è virtù:

« *Sans intérêt d'aimer la vertu, point de vertu:* » ecco la somma della morale utilitaria compendiata in questa massima elveziana.

Eppure questa formola è parsa angusta agli stessi seguaci del sistema della utilità! Si sente, che qualcosa c'è nell'uomo, che nella formola dell'interesse non è compresa. Non è bastato slargare, stiracchiandolo, il significato del piacere, e dell'interesse: la natura umana non si può adattare per intera in questo letto di Procuste.

Stuart Mill ha tentato di conciliare la dottrina dell'utilità con questa esigenza di maggior ampiezza: all'*egoismo* si è aggiunto l'*altruismo*, barbare voci esprimenti l'utile nostro, e l'utile altrui; ed il Mill ha formulato la conciliazione così.

« Il sistema della utilità (*utilitarianism*) richiede che, posto tra il bene suo e l'altrui, l'agente si mostri così strettamente imparziale, come potrebbe essere uno spettatore benevolo e disinteressato.

Qui ci sono due osservazioni importantissime a fare. Prima, che il bene altrui non si può ricavare mai muovendo dal piacere proprio; essendo il piacere uno stato esclusivamente nostro, essenzialmente legato al nostro individuo. Ammettendo un bene altrui, voi vi siete dovuto discostare dal vostro primo principio, avete dovuto saltare ad un altro.

Poi, come pretendete che l'agente si comporti da spettatore imparziale e disinteressato, se altra guida non gli avete concesso, salvo che l'interesse?

Prima di procedere oltre, vogliamo ancora avvertire, che il tentativo di uscire dagli stretti cancelli della utilità propria

era stato fatto anche prima di Stuart Mill, e che anche Elvezio si era provato di saltare dall'interesse proprio all'interesse pubblico. Questo tentativo però, se rende buona testimonianza delle rette intenzioni degli autori, non salva la coerenza logica del sistema. Ciò ch'è universale, o per meglio dire, poichè trattasi di filosofia pratica, ciò ch'è comune, soltanto per una improprietà di linguaggio si può chiamare utile, interesse, piacere e via via; imperciocchè, come vedremo appresso, queste parole hanno un senso quando si applicano agli individui: trasportate alla vita comune, esse acquistano un nuovo valore, e significano un'altra cosa.

Ma tralasciamo questa considerazione per ora: in qual modo si può passare dall'individuo all'universale? E nel caso nostro, in qual modo dall'utile privato si può passare all'utile universale?

Perchè ci sia passaggio e non salto, bisognerebbe ammettere l'intervento di un processo razionale: la sola abitudine, e la sola induzione non bastano; imperciocchè entrambe, come abbiamo visto nella logica, escludono ogni necessità

Stuart Mill intanto riconosce due grandi sistemi di Morale, uno ch'ei chiama Morale *intuitiva*, un'altra, che ei contrappone alla prima, e che chiama Morale *induttiva*.

La morale induttiva non ammette altri elementi, che gli empirici; la intuitiva, al contrario, ammette un elemento empirico, ed un altro razionale. Egli, è inutile il dirlo, sta per la Morale induttiva, e combatte l'intervento di ogni principio razionale, sia che questo si reputi innato nello spirito, o che si reputi prodotto *a priori*.

Chi ricorda la guerra aspra che Stuart Mill ha mosso nella Logica ai principi *a priori*, si accorgerà facilmente che qui, sotto altro aspetto, la controversia è la stessa.

Senza questo elemento *a priori*, intanto, che lo spirito aggiunge del suo, e produce originariamente, non è spiegabile nè il principio di causalità nella Logica, nè il concetto del dovere nell'Etica.

L'abitudine, nella Morale, corrisponde all'associazione delle idee, ad una congiunzione meccanica ed inconscia: l'induzione corrisponde alla ordinata congiunzione de' mezzi col fine, ch'è appunto la sfera dell'utile; ma più avanti non si va. Alla Logica di Stuart Mill manca il *concetto*; all'Etica manca il *dovere*: le due lacune si risolvono in una, nel difetto di necessità, di quel nesso *a priori*, che lo spirito solo può introdurre nelle sue produzioni.

Ma stando anche al solo elemento empirico dell'Etica, è poi vero che tutta la nostra natura appetitiva, così com'è data, si assolve nel solo piacere? Prima di rispondere a tal domanda, ecco una osservazione a fare.

Aristotele col solito acume notava che il piacere non è, se non il complemento dell'energia; che non è quindi qualche cosa a sè, ma un'appendice dell'operare, un fine in certo modo sopraggiunto all'azione, (*ἐπιγιγνώμενον τι τέλος*), come ai giovani s'aggiunge il fior dell'età.

Quante energie, dunque, tanti piaceri; e mal si accomuna una sola definizione a tutte le svariate guise di piaceri. Quando si parla però di piacere, come fondamento della Morale, suole accennarsi ai godimenti sensibili, ai meno pregiati, cioè, fra tutt'i piaceri.

Ora se nessun piacere sta da sè, e tutti quanti hanno mestieri d'accompagnarsi con una qualche energia; poichè tra le energie, quelle, che più hanno bisogno degli organi corporali per esercitarsi, sono le sensitive, perciò al piacere, inteso così, manca la stabilità necessaria per potersi fondare il principio dell'Etica.

I piaceri sensibili si alternano assiduamente col desiderio, e non ce n'è pur uno che sia scevro di ogni mistura di amarezza.

Lucrezio notava malinconicamente questo alcun che di amaro, quando a proposito dell'amore cantava :

« . . . medio de fonte lepòrum  
Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat ».

Questa instabilità, e questa mistura accusano, come avvertì Platone, un essere difettivo, qualcosa di accidentale e di relativo, che non può tener luogo di principio saldo.

Accingiamoci ora a rispondere alla domanda, se tutto il contenuto empirico si restringe nel solo piacere.

Fin da principio notammo, che ci sono in noi attività, le quali si esercitano senza aver gustato un precedente piacere. Il solo piacere non è dunque lo stimolo unico della nostra attività: l'istinto va innanzi ad ogni senso di piacere.

Il piacere è quasi il pieno possesso della propria individualità, è la manifestazione più schietta dell'egoismo; e noi portiamo nella nostra natura altri stimoli, che ci spingono oltre alla nostra individualità.

Adamo Smith pose a capo dei sentimenti morali la *simpatia*; lo Schopenhauer la *compassione*, il solo istinto che secondo lui potesse far contrappeso alla forza prepotente dell'egoismo. Ora, senza tener conto della differenza di questi due principii dello Smith e dello Schopenhauer, entrambi hanno questo di comune, che, nella mente dei loro autori almeno, ei non sono riducibili all'egoismo, e quindi neppure al piacere che n'è la espressione (1).

---

(1) Adamo Smith scrive così a proposito della simpatia:  
« Qualunque sia il grado d'amore di sè che si possa sup-

Il vero contrapposto dell'egoismo è l'amore, del quale diremo quando discorreremo della famiglia, di cui esso è il natural fondamento. Per ora basta avvertir questo, che dell'amore non è più la tendenza ristretta alla conservazione della nostra esistenza, ma invece rivolta a vivere in un altro e per un altro.

Il piacere, essendo il possesso della nostra vita, e della

---

porre nell'uomo, egli ha evidentemente nella sua natura un principio d'interesse per ciò che avviene agli altri, che gli rende necessaria la loro felicità, anche allorquando ei non ne ritrae altro piacere, che di essere testimone ».

Con tutta questa dichiarazione però si può scorgere che uno schietto disinteresse non c'è, perchè Elvezio avrebbe potuto opporre: sia pure, ma l'essere testimone dell'altrui felicità è anche esso un piacere per noi. E l'obbiezione sarebbe ragionevole, perchè Smith spiega questo fatto, dicendo, che noi con l'immaginazione, collocandoci nel luogo di chi gode o di chi soffre, trasportiamo in noi ciò che vediamo succedere in lui.

L'egoismo potrebbe dunque bastare a spiegare la simpatia smithiana, senza molta difficoltà.

Non così la *compassione* di Schopenhauer. Secondo la dottrina del filosofo tedesco la compassione è tanto naturale come l'egoismo; e la compassione consiste nel sentire il dolore altrui come dolore nostro, nel sentire la comune natura di tutti gli uomini.

L'egoismo si fonda sulla separazione dell'io dal Non-Io; la compassione su la loro identità: l'egoismo è un inganno dell'intelletto che ci rappresenta quella opposizione; la compassione invece esprime la identica volontà, ch'è una in tutti. È, per questo rispetto, la compassione proprio il contrario della simpatia smithiana, perchè per Smith la simpatia ha luogo per un giuoco della immaginazione, che mette noi in luogo di un altro, ed è dunque fondata sopra un inganno, mentre l'egoismo sarebbe fondato sopra la realtà.

nostra attività, e portando perciò la tendenza di conservarla e di perdurarvi, non può uscire dai limiti della nostra individualità: presupponendo, dunque, questo stimolo solo come originario, per quante associazioni e per quante induzioni ci vogliamo fabbricar sopra, altri concetti non potremo ricavarne, che l'utile e l'interesse del nostro individuo.

Dall'amore, ch'è tendenza ad un accomunamento, benchè in una forma molto angusta, noi potremo esser abilitati a sollevarci ai concetti etici; imperocchè il processo razionale può bensì trasformare in una forma più ampia ciò che è dato in una forma angusta, involuppata, e particolare, ma non ha alcuna alchimia, da snaturare una tendenza naturale per farne uscire un concetto diametralmente contrario.

Aristotele considerò l'amore come una specie dell'amicizia e mosse da questa tendenza naturale dell'uomo a legarsi co' suoi simili; ma l'amicizia aristotelica essendo più che una semplice tendenza naturale, e contenendo elementi etici, non fa al caso nostro, perchè la sua originarietà potrebbe esser impugnata. Ne terremo proposito, quando si discorrerà delle virtù.

Concludiamo adunque, raccogliendo le cose dette in questi due capitoli, dove abbiamo trattato della legge morale.

La Morale non può fondarsi sopra il comando di un legislatore esterno.

Per fondarla su la nostra attività, bisogna ammettere un fine dato naturalmente, che poi la ragione pensa come necessario. Il fine si palesa nelle tendenze naturali: pensato e voluto dalla nostra attività riflessa diviene Legge morale.

I filosofi, intanto, oltre, a questa spiegazione che noi accettiamo come ricavata da Aristotele, hanno concepito la Legge morale in due guise opposte.

Alcuni hanno creduto, ch' ella si fondi sopra i soli elementi empirici, altri sopra la sola forma razionale.

I primi sono partiti dal piacere, o dall'utile, o dall'interesse, e per via dell'associazione, o della induzione ne hanno ricavato i concetti di dovere, di virtù, e di Legge morale.

Noi abbiamo fatto contro costoro due obiezioni: una che nè l'associazione, nè l'induzione hanno modo di farci pensare la legge morale come necessaria. L'altra, che il solo piacere, o l'utile, o l'interesse individuale non costituiscono neppure tutto il contenuto empirico delle nostre tendenze primitive, e che quindi essi, saltando dalle sentenze egoistiche all'utile universale, si son dovuti contraddire.

#### CAPITOLO XIV.

(Continuazione)

DELL'IMPERATIVO CATEGORICO, E DELLE IDEE MODELLI.

Tra coloro i quali diedero nell'altro estremo, e fecero consistere la legge morale nella sola forma *a priori*, tiene il primo luogo Emanuele Kant.

Ecco in breve la serie del suo ragionamento.

L'azione morale si distingue dall'azione semplicemente naturale; e noi chiamiamo buone soltanto quelle azioni, le quali sono approvate dal senso morale.

Che cosa è il bene?

Sono beni la bellezza, l'intelligenza, ovvero anche la forza, la salute, la ricchezza; tutto ciò in somma che si riferisce alla nostra persona, o alle sue relazioni estrinseche? Sono beni certamente, ma non sono ancora il bene.

Difatti chi non vede che tutte coteste buone qualità possono essere adoperate e volte al male ?

Il bene consiste adunque nella volontà.

In quale volontà ?

Non certo in quella che è fondata su rappresentazioni oscure, com'è l'istinto, ma su la ragione, su principii chiari. Ed a qual fine deve tendere per dirsi buona ? A nessun fine che non sia lei stessa: non alla conservazione della vita, non alla felicità, perchè, quale che fosse questo fine estrinseco, ella si degraderebbe, se si acconciasse a servire di mezzo: sarebbe buona a questo dato fine, non sarebbe buona assolutamente, per sè stessa.

La volontà dunque è veramente buona, se è buona come fine, non già come mezzo.

Questa bontà non basta che si riscontri nell'azione, dee scorgersi nella sua prima scaturigine, nella volontà stessa. Così, per esempio, il mercante, che è sincero nel trafficare, fa certamente un'azione buona; ma se egli osserva questa sincerità affine di acquistar credito, la sua azione, quantunque conforme al suo dovere, non è però morale. Chi conserva la vita per istinto, perchè si sente attirato a farlo, non già perchè tale è il suo dovere, non opera perciò moralmente; si ucciderebbe, se la vita gl'increscesse, se quella tendenza naturale venisse meno, o rimanesse sopraffatta da più prevalenti motivi.

Il motivo che determina la volontà ad operare, perchè l'azione sia morale, non dev'essere nè l'inclinazione naturale, nè la rappresentazione di un oggetto qualunque: ma la stima della legge. La moralità dev'essere puramente formale.

La volontà deve determinarsi da sè, perchè sia libera, deve determinarsi per la legge, perchè sia morale: sicchè

in sostanza la legge morale e la volontà debbono esser tutt'uno. In che modo?

Ogni motivo che determina ad operare è un fine: se questo fine non è la volontà, ella dipende da qualcosaltro nella sua azione, non è libera, è *eteronoma*. La condizione suprema di tutti i fini è la volontà stessa, in quanto nell'operare si determina da sè, cioè in quanto è *autonoma*. La libertà è dunque la volontà come autonoma; la volontà come fine a sè stessa (*Selbstzweck*).

La legge morale adunque, o l'Imperativo categorico (*Kategorisches Imperativ*) si formula così: Opera in modo, che la tua azione possa diventare legge della natura, possa effettuarsi in ogni tempo ed in ogni luogo; il che importa: Opera in modo, che la tua azione guardi la libertà in te, ed in ogni persona, come fine, e non come mezzo ».

Dirimpetto a quest'attività pratica, la quale è da Kant chiamata ragione pratica o libertà, ce n'è un'altra inferiore, la quale tende ad un altro fine.

Il desiderio, ch'è appunto quest'altra attività, viene determinato da un oggetto, al quale tende. Il desiderio richiede d'esser soddisfatto: la soddisfazione ottenuta genera piacere.

Ora se il piacere si cerca come stato durevole, e non già nella sua fugace apparizione, si chiama felicità. Essa è lo stesso piacere, ma considerato come stato permanente. Il desiderio tende adunque alla felicità.

Ma poichè i piaceri sono di varia natura, non solo nei vari individui, ma in uno stesso individuo, perciò nulla è più indefinito del fine della felicità: c'è una gradazione molto svariata dal piacere del senso fino alla felicità anche cercata per mezzo della virtù; ma tutti questi sistemi, che ripongono ora in questo ora in quell'altro aspetto di piacere e di felicità il fine umano, s'accordano però nel fondarlo al postutto

sul desiderio, che è una esigenza del proprio individuo. Tutti cotesti sistemi il Kant raccoglie in un nome solo, in quello di Eudemonismo: a tutti dà lo stesso fondamento, l'Egoismo.

Alle due attività pratiche rispondono due fini, non solo diversi, ma opposti: alla volontà risponde il bene morale, il dovere; al desiderio, la felicità. Fondamento della volontà è la legge, la ragione pratica; fondamento del desiderio è l'egoismo, l'individuo. Ci è dunque tra loro l'opposizione che passa tra l'universale, ed il particolare: l'uno è irconciliabile con l'altro; la virtù è il puro universale, la felicità è il puro individuale: tal è il concetto di Kant.

Noi soggiungiamo: la virtù morale non è il puro individuale, l'egoismo; è vero; ma non è neppure il puro universale, la nuda ragione, la vuota libertà: la virtù morale è *la vita comune*, cioè l'individuo che si fa universale. Ma ciò apparirà meglio appresso.

Herbart ritenne della Morale Kantiana il principio, che la moralità sia puramente formale, che non abbia nessun elemento empirico; e che questa forma debba essere *a priori*. Egli però se ne discostò in due cose; e cioè sostenendo che questa forma non abbia il valore di un comando e che non sia una sola, ma siano più.

Dilucidiamo brevemente questi capi della dottrina herbartiana.

Ci sono i giudizi teoretici, o conoscitivi, i quali mirano alla conoscenza degli oggetti, ma pei quali l'oggetto rimane alquanto di indifferente: ce ne sono altri i quali esprimono compiacimento o dispiacere. Questi ultimi giudizi, i quali non s'ingeriscono punto del contenuto reale degli oggetti, ma riguardano soltanto uno stato dello spirito nostro, si dicono estetici.

In alcuni casi però questi giudizi estetici non esprimono semplicemente il compiacimento o il dispiacere, ma approvano o biasimano un'azione e si dicono etici.

L'Etica è una parte dell'Estetica; e l'Estetica non entra nel valore reale delle cose o delle azioni, ma si occupa soltanto dei loro rapporti formali.

Da qui si scorge, perchè la forma etica per Herbart non può essere un Imperativo. Chi dice: fa questa azione, questi bada all'azione, non si limita ad attendere semplicemente alla sua modalità. Ora lo spirito nei giudizi etici non dice: fa questa o quest'altra azione; ma si limita a dire: se la farai, è necessario che sia fatta così e così per meritare approvazione.

Herbart rincarisce l'esigenza formale di Kant.

L'imperativo nella Morale è, per lui, ciò che è la critica del gusto nell'arte. Il critico non dice: fa quest'opera di arte; ma dice soltanto: se la farai, bisogna che tu ti attenga a queste norme.

Ora coteste norme etiche non sono una sola, ma più, ed Herbart le chiama concetti modelli (*Musterbegriffe*).

Quali sono queste idee modelli?

Sono le cinque seguenti.

1. L'idea della libertà. 2. della perfezione. 3. della benevolenza. 4. del dritto. 5. dell'equità.

La prima concerne il volere considerato in sè stesso; la seconda, il volere per rispetto alle sue molteplici tendenze; la terza, la relazione di una volontà verso di un'altra che le si contrappone come oggetto della sua rappresentazione; la quarta, l'incontro di più volontà in un oggetto, che costituisce il termine esterno del dritto; la quinta, infine, riguarda un'azione fatta con intenzione di arrecare ad un'altra persona o bene o male.

A queste idee si paragonano i nostri desiderii, e dalla conformità con essi, o dalla disformità pigliano origine i giudizi morali, o pratici. Esse operano altresì come motivi per determinare la nostra volontà; ma motivo non vuol dire comando; e questo scambio indusse forse il Kant a dare all'idea morale il valore morale di Imperativo.

Per Herbart adunque non si può discorrere di legge morale, ma di idee, di modelli, i quali servono o da termini di paragone ai nostri giudizi pratici, o da motivi a determinare le nostre azioni, ma non mai da comandi.

La dottrina dell'Herbart mette in chiaro il difetto del vuoto formalismo. Se la legge morale non deve avere nessun contenuto, se deve considerarsi come nuda forma, ella non può prescrivere nulla, non può comandare nessuna azione. Ogni azione comandata sarebbe già un contenuto reale ed ella smetterebbe il suo carattere formale, pel quale non deve ingerirsi punto della realtà del fare.

Che la volontà s'accordi coi suoi motivi, secondo che mostra la prima idea dell'Herbart; ovvero che ella s'accordi con tutte le sue tendenze, secondochè mostra la seconda; che s'accordi la volontà rappresentatrice con un'altra rappresentata, conforme alla terza idea; che s'accordino più volontà per rispetto ad un oggetto, conforme alla quarta: che s'accordi la retribuzione al merito dell'azione fatta, conforme alla quinta; tutto ciò sarà approvato, se succederà armoniosamente; sarà biasimato, se al contrario; ma non era stato punto comandato. Ecco il pensiero dell'Herbart.

Kant prescriveva la volontà come fine supremo, assoluto; l'Imperativo era formale, ma con tutto questo, qualcosa vi era contenuto, il rispetto della libertà, sì per la nostra, come per l'altrui. La nostra operazione doveva trattare sempre la volontà come fine, e non mai come mezzo. Questo

ultimo comando per l'Herbart disparaice anch'esso, e la legge morale si riduce ad una idea modello.

Aristotele stabilì come fine supremo l'autarchia dell'uomo, Kant l'autonomia della volontà: entrambi questi due concetti hanno di comune l'indipendenza; l'ultimo fine, per nessuno dei due, può dipendere da un altro, o servire ad un altro di mezzo. Se nonchè la volontà autonoma, in tanto è indipendente, in quanto è astratta, in quanto non si determina per altri motivi, che per sè stessa: la volontà autonoma appartiene, dice Kant, al regno dei fini, al regno, cioè, dei puri spiriti, non è l'uomo concreto, tutto l'uomo nella pienezza e nell'armonia della sua vita.

L'autarchia aristotelica, invece, senza escludere nulla, che si attenga alla nostra natura, ripone la vera indipendenza nel bastare a sè stesso, nell'aver in pronto, e sotto mano tutti i mezzi che servono all'attuazione del fine umano. L'autarchia dell'uomo importa adunque l'indipendenza vera e viva; l'autonomia del volere, intesa al modo kantiano, inchiude una indipendenza astratta, nè esclusivamente umana. Paragonando ora i moralisti seguaci del formalismo Kantiano con gli altri, di cui si è toccato nel precedente capitolo, e che si potrebbero dire empirici, è facile additare il difetto di entrambi.

Peccano gli empirici per credere che la sola tendenza sensibile, quale che questa sia; o presa nel suo essere nativo, ovvero modificata soltanto dall'associazione delle idee, o dalla induzione, senza concorso della ragione, possa considerarsi come legge morale.

Peccano, per contrario, i formalisti, per credere, che la sola forma della ragione senza il contenuto delle tendenze sensibili, possa da sola costituire la legge morale.

Entrambi dimezzano l'integrità della nostra natura, che non è nè semplice appetito, nè semplice ragione.

CAPITOLO XV.

DELLE VIRTÙ SINGOLE.

Dichiarati i due fattori della virtù, vale a dire la volontà e la legge morale: o, che è lo stesso, la volontà e la ragione pratica che le fa guida; parliamo ora delle singole virtù, in quanto si considerano ancora nel soggetto che le esercita (1).

---

(1) La virtù ora esprime essenzialmente qualcosa di etico: in origine però si scambiava con la semplice forza, o potestà di far qualche cosa:

Nella lingua greca ciò si pare dalla comune origine delle parole *ἄρεα*, Marte; *ἀρεή*, virtù; *ἀρεος*, ottimo.

In latino *virtù* e *vis*, ed anche in italiano *virtù* e *forza*, che vi corrispondono, talvolta si usano nello stesso significato.

In tedesco *Tugend*, virtù, e *tüchtig*, virtuoso, derivano dal verbo *taugen*, che significa potere, valere, servire a qualche cosa.

La modalità che ha acquistato questa forza primitiva, e rozza è stata avvertita, come è naturale, in tempi più progrediti.

Il Vico ha notato questo passaggio di significazione da un senso fisico ad un senso morale, col solito acume, scrivendo così.

« I soli *optimi*, *priscis fortissimi dicti*, quibus idem *fortus*, ut nobis *bonus*, significabat. » (*De Constant. Jurisp.*)

*Fortus* in origine voleva dire *forte*, poi passò a significare anche *buono*. Similmente *ottimi*, secondo lui, vi si dissero quelli che prestavano soccorso, *praebebant opem*, ed *ops* era potenza: ottimi eran quelli che garantivan gli altri con la loro forza.

Comunque sia del significato delle parole, il concetto di una transizione dal significato fisico al significato morale, rimane sempre, ed è giusto.

Le virtù, dice Aristotele, sono alcune dianetiche, altre etiche: le prime concernono la ragione stessa; le seconde, le parti irrazionali dello spirito, in quanto però partecipano della ragione.

Sono virtù razionali la sapienza, la prudenza; ma la prima si travaglia intorno alla conoscenza delle cose che sono più degne di onore: la seconda, intorno al giudizio delle cose che dall'uomo si debbono fare o tralasciare. Talete era sapiente, Pericle era prudente.

La prudenza può esercitarsi o nella condotta della propria vita, o in vantaggio pubblico.

Coteste virtù appartengono alla pura ragione, perchè, sebbene si aggirino intorno alle cose umane, nondimeno le contemplan quasi dall'alto, e consistono più nel sapere, che nel fare.

Le virtù vere sono le morali, quelle in cui alla ragione si congiunge l'appetito. Aristotele ha fermo in mente, che la virtù consiste nel viver comune; perciò fuori della comunità ei non sa vedere virtù; e se ne discorre per rispetto dell'individuo considerato a solo, lo fa per una metafora (*κατὰ μεταφορὰν*), in quanto che pur nell'individuo è dato pensare una certa comunità tra la ragione e gli appetiti irrazionali.

Le virtù morali per rispetto a noi stessi si riducono alla temperanza, ed alla fortezza: temperanza nei piaceri, fortezza nei dolori.

La temperanza (*σωφροσύνη*) e la fortezza (*ἀνδρεία*), sono appunto quelli che si riferiscono alle parti dell'anima prive di ragione.

Di queste due virtù l'uomo ha sempre bisogno, perchè se il piacere si accompagna con la soddisfazione dei nostri desideri, il desiderio va sempre congiunto col dolore; sic-

chè, desiderando, si ha da fare col dolore; sodisfatti, si ha da fare col piacere. La temperanza governa la sodisfazione, come la fortezza ci sorregge nei desiderii.

In mentre si desidera, l'animo ondeggia fra timore e fiducia; troppo temendo, o troppo confidandosi, si trasmoda nell'estremo della timidità, o dell'audacia; teneudosi nel mezzo, si ha la equabilità necessaria, perchè la ragione giudichi senza velo.

Se la fortezza si considera poi per rispetto a pericoli che incombono alla società, non fa più parte delle virtù individuali, ma appartiene alle virtù politiche (1). Così la temperanza, se, invece di moderare i piaceri del senso, modera l'uso del potere, per esempio, acquista il valore di virtù politica.

In quanto si aggirano nell'angusto cerchio della vita individuale, meritano appena il nome di virtù etiche, e lo hanno solo per una certa simiglianza: talvolta anzi possono parere semplici precetti igienici.

Di altre virtù fa menzione Aristotele, le quali, sebbene

---

(1) Così p. es., il Pontano, rinnovando l'Etica di Aristotele nel risorgimento trattò questa virtù più come pubblica, che come privata, nei due libri *De Fortitudine*. Per lui prevale il vero concetto aristotelico, che il ben vivere sia il vivere comune.

« Neque enim bene constitutus vir existimandus est aut solivagus, aut sui tantum studiosus, atque amator, vivensque in solitudine ». De Prodentia lib. I. cap. XVII.

Il mio amico, prof. Carlo Maria Tallarigo, ha messo in rilievo questo pregio dell'Etica del Pontano, nella sua dotta ed elegante monografia intitolata: « *Giovanni Pontano, e i suoi tempi* », che sarebbe utilissimo leggere per aver un'idea del movimento letterario, scientifico, e politico di quell'importante periodo della nostra storia.

presuppongano l'esistenza del consorzio civile, nondimeno paiono non oltrepassare la cerchia dell'individuo. Tali sono la liberalità e la magnanimità; quella, concernente l'uso del denaro, e posta tra l'avarizia taccagna, e la spendereccia prodigalità; quest'ultima, concernente la grandezza d'animo, e posta tra la vanità e l'umiltà, o piccolezza d'animo.

Il carattere proprio del magnanimo è il dire ed il fare aperto (*καὶ λέγειν καὶ πράττειν φανερώς*).

Aristotele si compiace nel descrivere partitamente il carattere del magnanimo, come chi s'industria nel delineare il proprio ritratto. Così altri potrebbe raffigurare il carattere di Emanuele Kant nella eloquente apostrofe che rivolge al dovere.

La magnanimità (*μεγαλοψυχία*) ha per Aristotele le stesse attrattive, che il dovere (*Pflicht*) per Kant: giova riscontrarli insieme, perchè qui si scorge anche più spiccatamente il divario da noi sviluppato di sopra.

Tralascio gli ornamenti della descrizione, e mi tengo alle linee principali. Il magnanimo dev'essere virtuoso non solo, ma di virtù insigne: deve meritare i primi onori, ed averli. Premio della virtù è l'onore (*τῆς ἀρετῆς γὰρ ἄθλον ἡ τιμὴ*). Ecco il concetto principale dell'Etica aristotelica: lo esterno splendore accompagnato col valore intrinseco.

Nè questo premio fa scemare di pregio la virtù, nè la fa parere merce vendereccia, perchè questo premio non è un prezzo, non porta un'utilità particolare, è qualcosa di comune, dice in altra occasione Aristotele (*ἡ τιμὴ δὲ κοινόν*). Ora ciò che è comune è etico: questo è in sostanza il suo pensiero. L'universale nella vita non si attua in altro modo, se non come comune: il comune è quindi l'individuale spogliato della sua angustia, della sua partico-

larità, e pensato, ed attuato in una forma universale. Per questa ragione il premio dell'onore può accompagnarsi alla virtù, senza snaturarla, essendo entrambi il valore universale. Non così il prezzo, il lucro, il danaro, tutto ciò che serve insomma alla soddisfazione dei bisogni dell'individuo come tale.

Kant avendo concepito l'universalità come opposta ad ogni elemento empirico, sostiene che non solo il prezzo, ma ogni premio qualsiasi, sia inconciliabile con la virtù: la sua formola rigida è la seguente: il dovere per il dovere (*Pflicht um der Pflicht*).

E di questo breve riscontro basti così.

Su la magnanimità proposta da Aristotele come modello di virtù fu osservato, che essa era in contrapposto con la virtù tanto commendata della umiltà. Taluni avevan tradotta la *μικροψυχία* d'Aristotele *animi humilitas*: cotalchè questa virtù cristiana era parsa in contraddizione con la magnanimità, e se questa ultima era virtù non solo, ma la virtù tipica, quell'altra, non chè virtù, era da tenere per difetto.

Francesco Zannotti, il quale, nel secolo passato, trattò la filosofia morale secondo l'opinione dei peripatetici, scrisse così nel suo elegante trattato.

« Sono stati alcuni, i quali hanno biasimato questa aristotelica magnanimità, nè l'hanno voluta porre nel numero delle virtù; parendo loro che ella si opponga alla cristiana umiltà, la qual virtù fa, che l'uomo sfugga tutti gli onori, e stimi di non meritargli; e va tanto innanzi, secondo gli ascetici, che per essa l'uomo viene a credere di esser peggiore di tutti, quantunque sia di bontà singolarissimo » (Part. III, cap. VII).

Il Zannotti non risolve la difficoltà, e si affretta di ca-

varsi d'impaccio, dichiarando che nel suo compendio si è proposto « di non volere entrare nella filosofia santa dei cristiani ».

La soluzione non è da filosofo. La difficoltà era stata fatta innanzi, e Machiavelli l'aveva formulata con molta evidenza; ora a noi la risposta è chiara.

L'umiltà non è virtù etica, ma religiosa; non concerne la vita comune, ma la perfezione individuale verso di un'altra vita più eccellente e più perfetta, ond'è, che essa non è stata annoverata tra le virtù cardinali, neppure dai moralisti teologi. Le virtù cardinali sono queste quattro: la prudenza, la temperanza, la fortezza, e la giustizia.

Certamente se tutti fossero umili a quel segno che prescrive questa virtù, il mondo cascherebbe in mano dei malvagi, perchè i buoni, mossi dalla santa coscienza della propria indegnità, si ritrarrebbero da ogni ufficio, e da ogni onore pubblico, con somma consolazione dei mestatori, che non avendo uguali scrupoli se ne impadronirebbero.

Aristotele trattando l'Etica come parte della Politica è chiaro che deve spronare i virtuosi a desiderare i più prestanti onori; richiede egli per condizione indispensabile il vero merito, la vera virtù; biasima la vanità, la quale mira agli onori senza guardare alla propria virtù s'ella è possente; distingue il magnanimo dall'ambizioso volgare, dal vanarello sfrontato: ma perchè il viver politico si conservi e fiorisca, richiede che l'uomo virtuoso si faccia avanti, ed ai grandi cimenti opponga la grandezza dell'animo suo.

Così delle principali virtù, di quelle che abbiamo detto chiamarsi cardinali, perchè di tutte le altre sono quasi i cardini, abbiamo finora toccato tre: la prudenza, come virtù dianetica; la temperanza e la fortezza come virtù

etiche, ma individuali, in quanto tra la ragione nostra e i nostri appetiti si concepisce, quasi per una certa similitudine, una comunanza: rimane a dire della giustizia, la quale per avere più larga importanza sarà trattata a parte nel seguente capitolo.

## CAPITOLO XVI.

### DELLA GIUSTIZIA.

Di tutte le virtù etiche abbiamo osservato, che presuppongono il convivere insieme; e che se talvolta si considerano subbiettivamente, per rispetto alla persona, che n'è fornita, ciò si fa per una certa metafora, concependo la persona medesima come una interna comunanza tra la ragione e gli appetiti.

Nella Giustizia la necessità di un consorzio sociale si scorge più specchiatamente; ond'è, ch'essa è quasi il perno, attorno a cui girano tutte le altre virtù.

Aristotele spende tutto quanto il quinto libro degli Etici Nicomachei per svilupparne il concetto, e la predica come quella che contiene in sè tutte le altre virtù; e di lei dice che nè Espero, nè Lucifero sono degni di tanta ammirazione.

E perchè? Perchè la Giustizia non riguarda l'uomo solo, ma l'uomo in relazione con gli altri; perchè ciascuno si può dire o prudente, o temperante, o forte, senza badare agli altri; niuno potrebbe dirsi giusto, se non nella comunità. Essa si trova solo, dove ci è comunione di vita, affinché gli uomini bastino a sè stessi.

Il ragionamento di Aristotele, che non si può rifare con maggior precisione, è il seguente.

La società è contenuta nel bisogno: s'adunano gli uomini, per ottenere che, uniti, bastino a sè; mentre soli, sparpagliati, non basterebbero. I moderni dicono che la società è il risultato della lotta per l'esistenza. Il medico perciò non si unirebbe in società col medico, si unirebbe con l'agricoltore: imperocchè dove non ci è permutazione di opere, ivi società non è possibile.

Ma la permutazione intanto si può fare, in quanto tra gli scambi ci è uguaglianza; altrimenti il vantaggio di uno tornerebbe a danno dell'altro, ed alla lunga la permutazione non potrebbe durare.

Questa eguaglianza appunto è la forma originaria della Giustizia. Il giusto, dice Aristotele, è l'analogo; perchè analogia vuol dire uguaglianza di ragioni.

*Τό δίκαιον ἀνάλογόν τι . . . . ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων.*

Dalle cose dette è facile scorgere, perchè Aristotele attribuisca tanta importanza a questa virtù, da dire, che la giustizia non è una parte, ossia una specie di virtù, ma che è la virtù tutta intera.

A chi ricorda i principii aristotelici svolti per lo innanzi riuscirà chiara la connessione della giustizia con la essenza medesima della virtù.

La virtù morale non si può verificare fuori della vita comune; la vita comune non è possibile senza reciprocità di opere; la reciprocità non può durare senza l'eguaglianza; cotesta eguaglianza è appunto la giustizia; sicchè tutta la virtù morale, sotto ogni aspetto, si fonda necessariamente sopra di lei.

Inoltre, nelle rimanenti virtù, dette cardinali, si può aver di mira il bene proprio: si può essere prudente, temperante, coraggioso per conto proprio; si è giusti neces-

sariamente verso degli altri. Ora il fondamento dell'Etica sta appunto nell'uscire fuori della propria individualità, e nel guardare al bene altrui. La Giustizia adunque è virtù essenzialmente morale: essa è fondata sull'*altruismo*, direbbe con barbara parola Augusto Comte; essa tien di occhio il ben altrui (*ἀλλότριον ἀγαθόν*), aveva detto, molto tempo prima, Aristotele.

La prima giustizia fu dunque una semplice proporzione aritmetica tra il dare ed il ricevere, quella che è norma dei contratti, e che dicesi pure giustizia commutativa. Aristotele per mostrare l'originale significato della giustizia ricorre alla filologia, e nota, che il magistrato, che l'applica, fu detto *δικαστής* quasi *δικαστής*, ossia quegli che divide la cosa in due parti uguali, *δίχα*.

Ma c'è un'altra forma di giustizia, la quale non si fonda su la eguaglianza, ma sul merito, dando a ciascuno secondo la propria dignità (*κατ' ἀξίαν*). Onde mentre la giustizia commutativa seguiva la proporzione aritmetica, questa che dicesi distributiva, o remuneratrice segue la proporzione geometrica.

La giustizia commutativa ha luogo nei contratti, e si riferisce alla privata reciprocità degli scambi: la distributrice ha luogo negli onori, negli ufficii pubblici, ed in tutte quelle azioni, dove c'è un merito e un demerito.

Gli antichi Greci, i quali preponevano ad ogni funzione importante della vita pubblica un qualche Dio, avevano deputata la remunerazione alle Grazie, ed il loro tempio, come nota Aristotele, era situato in un luogo aperto della città.

Orazio chiamava queste dive *decenti* (*Gratia decentes*) perchè il *decorum* era ai Latini ciò che a noi è il giusto,

quando si piglia nel senso di proporzionato al merito di cadauno.

Le due forme di giustizia sono adunque di un valore molto diverso; chè una si aggira intorno agli utili della vita, ed è ripartizione meramente esteriore, e quasi meccanica; sta in mezzo tra il lucro ed il danno, come dice Aristotele; mentre l'altra, la remuneratrice, penetra addentro nella profondità dello spirito, e valuta le azioni umane secondo le intime intenzioni.

Non a torto adunque l'Herbart rimeneva queste due virtù, che ordinariamente si accoinunano sotto il nome solo di Giustizia, a due idee primitive ed irreducibili. Una, la commutativa, che dà a ciascuno il suo, cioè il suo avere (*seine*) è da lui riferita alla norma del Dritto; l'altra; la remuneratrice, che dà a ciascuno ciò che merita (*verdiente*) è riferita all'Equità.

L'osservazione dell'Herbart è giustissima, e quando pure si voglia ritenere il nome stesso di giustizia per entrambe, è da ricordare però con precisione la differenza dei due concetti; sotto quel nome raccolti, per non confondere ciò che va accuratamente distinto.

Di quanto momento sia questa distinzione vedremo meglio, quando si discorrerà dello Stato: per ora accenniamo ad un divario che può essere con facilità colto, essendosene assegnato le ragioni nei capitoli antecedenti.

Perchè la giustizia commutativa potesse con esattezza attribuire a ciascuno il suo, si è trovato la massima comune misura di tutti gli utili, e questa misura comune è il danaro. Così fanno i matematici, quando vogliono sommare insieme frazioni di diverso nome, che cominciano col ridurli ad uno stesso denominatore, perchè l'addizione diventi possibile.

A tutti gli averi, a tutti i servizi, a tutte le merci si dà un valore, e la misura, a cui si ragguagliano tutti, è il danaro; cotalchè ogni cosa, ch'è materia della giustizia commutativa, ha un prezzo. Non così le azioni, intorno a cui si esercita la giustizia remuneratrice. Qui unico premio è l'onore, il quale non è misura di utilità, ma è premio del merito.

Tanto è dunque lontana la giustizia commutativa dalla remunerativa, quanto il prezzo dell'onore; quanto il danaro dalla pubblica stima.

## CAPITOLO XVII.

### DEGLI ORGANISMI ETICI — DELLA ORIGINE DELLA FAMIGLIA.

Aristotele dice, che tutte le società sono membri della società politica, cioè dello Stato (*πᾶσαι . . . αὐτὴν κοινωσίαν μὲν τῆς πολιτικῆς*); ed altrove sostiene, che il tutto in ogni organismo precede le parti.

Or tutto codesto è verissimo: una mano non è mano, se non in quanto compresa nel congegno del nostro organismo corporale, perchè qui rivela la sua propria finalità; staccata, mal s'indovinerebbe che cosa fosse.

Storicamente però non si comincia dalla società politica bella e perfetta: il primo nocciolo, donde germoglia lo Stato, è la famiglia.

Se non che la famiglia, onde scaturisce lo Stato è la famiglia umana, non già la semplice famiglia naturale.

Ogni elemento della famiglia naturale vien dall'attività nostra trasformato, e di naturale diviene etico. In che modo? Eccolo.

Il carattere etico è questo, di accomunare, cioè, in una coscienza sola più coscienze; di far sì che una coscienza si specchi nell'altra, e tutte insieme costituiscano una volontà comune.

Egli è chiaro, dunque, che quivi soltanto può succedere questo accomunamento, dove l'anima, sciolta dai cancelli della mera individualità, si aderge alla universalità dello spirito.

Esaminando il concetto originario della giustizia, abbiamo visto ch'essa è eguaglianza o secondo la quantità degli utili, o secondo la ragione del merito (*ἴσον τὸ κατὰ ποσόν, τὸ κατ' ἀξίαν*); la prima, tutta esterna, non toccava però punto la persona; la seconda mirava sì alle persone, ma in quanto si differenziano nel merito, e si studiava quindi di proporzionare la ricompensa al merito di ciascuna.

Sono entrambe certamente un legame; senonchè il primo è eguale sì, ma tutto esteriore; il secondo legame è interno, ma differente in ciascuno, ed uguale soltanto per la proporzione con gli altri.

Ora se l'organismo etico ha bisogno di una coscienza comune, è chiaro che, a stringerlo più tenacemente, occorre un vincolo che sia insieme intimo ed uguale. Questa uguaglianza interna, e spirituale è detta da Aristotele amicizia (*φιλία*): essa lega propriamente il carattere, ed il proverbio greco diceva che l'amicizia intercede tra gli uguali (*φιλότης ἰσοτης*).

Vero è che Aristotele tratta di tre specie di amicizia, di una che si fonda sull'utile, di un'altra che si fonda sul piacere, di una terza che si fonda su la virtù; ma non è men vero che in quella finissima ricerca che ne fa nell'ottavo libro degli Etici Nicomachei, le due prime vi sono discusse per rimanere infine scartate.

Il concetto dell'amicizia spazia largamente nell'Etica di Aristotele, e l'amore non è se non un'amicizia particolare, che passa tra individui di sesso diverso. L'amore è un'amicizia dove il vincolo dello spirito è suggerito dalla stessa natura, è secondo natura (*κατὰ φύσιν*); e quindi all'amicizia si accompagna la cupidità, l'oressi.

Poichè l'amore è la prima amicizia, quella che vien suggerita dalla medesima natura, in esso è da cercare la prima cellula di ogni organismo sociale.

Avvertimmo antecedentemente, che perfino l'austero Kant, mentre nomava mania tutte le passioni, stando all'uso del linguaggio, aveva trovato che all'amore si era risparmiato quel biasimevole nome. La coscienza popolare che aveva imposto quei nomi aveva dovuto avere le sue ragioni nel fare quella eccezione.

E la ragione è, che in questa tendenza di sopprimere la propria coscienza nella coscienza di un'altra persona, in questo sforzo di vivere in un altro, e per un altro, in cui risiede propriamente l'amore, c'è il germe di ogni organismo etico.

L'odio, l'invidia, la vendetta, tutte queste malvagie tendenze, che mirano alla distruzione, sono incapaci di ogni razionalità, perchè non rivelano altro, che l'angustia dell'egoismo, perchè sono esclusive, perchè scomunano invece di accomunare.

Non così l'amore, che straripa quasi fuori della propria esistenza individuale, che ci fa indovinare il nostro complemento in un altro, che ci avvezza ad immolare il nostro piacere al piacere altrui, a proporre come fine della nostra vita un'altra vita, come modello della nostra coscienza un'altra coscienza, come guida della nostra volontà un'al-

tra volontà; che, primo, stringe in noi quel nodo, che più tardi a ragioné convertirà in dovere.

Il Leopardi, in uno dei suoi canti immortali, ha notato, che l'amore profondo ispira insieme un tedio della propria esistenza, ed un desiderio di cessarla,

« Un desiderio di morir si sente ».

Il fatto è vero, e l'osservazione è giusta: nell'amore si presenta un'altra finalità, a cui la vita individuale non basta; lampeggia dinanzi allo spirito qualcosa di universale, che il momento fugace della coscienza subbiettiva non basta a fissare: quindi lo sgomento.

Ma ciò che non può l'individuo, lo fa la specie.

La generazione è un prodotto comune, dove si attua la comune coscienza. Ciò ch'era accomunamento ideale nell'amore, diviene una realtà nell'atto che con molta proprietà prende il nome di generazione, perchè difatti essa è la ragione del genere, non più dell'individuo.

Il prodotto comune de' genitori sono i figli: la coscienza comune de' conjugi, apparsa come sentimento nell'amore, si mostra come un fatto nei figli procreati.

Questo fatto è qualcosa di comune, ed ogni bene comune, dice Aristotele, tiene legati insieme quelli che vi partecipano. Questo fatto però, come ogni fenomeno naturale, sarebbe transitorio. E sebbene nelle sfere superiori dell'animalità, come tra i mammiferi per esempio, la generazione si può dire continuata per parecchio tempo, durante il periodo dell'allattamento; nondimeno finito questo tempo, acquistata che ha la prole una certa indipendenza, ogni vincolo si può dire pure finito. Non così nell'uomo.

Più volte ci è occorso di notare, che il carattere peculia-

re dello spirito umano è appunto questo, di convertire in necessario ciò che da sè sarebbe accidentale; di convertire in universale ciò che da sè sarebbe transitorio: il simile va ripetuto qui a proposito della famiglia. Ogni elemento naturale viene rifatto e trasformato: ed ecco come.

L'amore considerato come sentimento è fugace: i Greci, leggiadri creatori di miti, lo fecero alato; e la sua instabilità mal basterebbe alla fondazione di quella vita comune, in cui risiede la finalità della nostra attività pratica. La fedeltà converte l'amore in alcun che di stabile e di necessario; vietando i molti e fuggevoli amori; fissando questo sentimento, e, mediante questa conversione, purificandolo e trasformandolo.

La fedeltà mutua dei coniugi è un dovere; è qualche cosa di spirituale; ma lo spirito lavora sopra un sentimento dato dalla natura, il quale già preesisteva.

Qui scorgesi ora chiaramente quel che noi dicevamo, trattando della morale. Il dovere non è una ragione astratta, ma è la conversione di un sentimento, e di un appetito irrazionale, pensandolo come permanente e come necessario. Così nel caso nostro, l'amore è un sentimento, il quale convertito in costante diviene fedeltà, cioè, vincolo permanente tra i coniugi, dovere.

Se l'amore fosse semplice sentimento naturale, incapace di ogni razionale stabilità, i connubii sarebbero tra gli uomini così vaghi e promiscui, come sono tra le fiere sfornite di ragione.

Se l'amore si considerasse come semplice appetito, disgiunto da ogni finalità naturale, ed indirizzato soltanto alla bellezza, allora potrebbe, come ha fatto Platone, assurgere ad un valore estetico, tutto al più, ma non gli si potrebbe dare un valore etico.

Conseguenza di questa trattazione sarebbe lo stralciare l'amore dal fondamento naturale della sessualità, e quindi dall'istinto della generazione; sarebbe un giustificare l'amor greco, tra individui del medesimo sesso, ch'è innaturale ed irrazionale.

Finalmente se l'amore fosse totalmente escluso, ed il connubio fosse riposto soltanto nel mutuo consenso delle due volontà, come succede in ogni qualsiasi contratto; ci sarebbe sì l'elemento spirituale, ma mancherebbe l'elemento naturale.

Nessuna di queste spiegazioni è dunque compiuta. A fondar la famiglia umana non basta l'amore fuggitivo, e i vaghi accoppiamenti; non basta un senso estetico d'idealità, che non tenga conto della reale finalità della natura: non basta il contratto, che sbandisce ogni elemento affettivo, e restringe un atto sì complesso alle proporzioni di una compra, e di una vendita.

Modestino, giureconsulto romano del terzo secolo, compendia nella seguente definizione il concetto che la legislazione romana aveva del matrimonio, su cui s'impiana la famiglia.

« Nuptiae sunt coniunctio maris et foeminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio. ».

Questa definizione riassume e comprende tutte le condizioni da noi indicate: giova però svilupparle più ampiamente.

Primieramente è richiesta la congiunzione dei due sessi. Il fine naturale del conjugio è la procreazione della prole; nè questo fine si può trasandare, quando si tratta di una comunione etica, perchè la vita comune tende all'attuazione dell'ideale umano, la cui prima condizione risiede nella propagazione degli individui.

Aristotele, aveva messo in rilievo questa finalità della natura, enumerando una ad una le diverse attitudini dei due sessi; e da siffatta disparità aveva conchiuso, che, scopo della comunione della vita essendo l'autarchia, niuno dei due sessi poteva bastare appieno a sè stesso, ed era quindi necessaria la loro comunione per integrarsi l'un l'altro.

Questa comunanza di vita dei conjugii però non si compie nel solo accoppiamento, nè ha per solo fine la procreazione dei figli (*τῆς τεκνοποιίας χάριν*); ma si estende a tutta quanta la vita: concetto che il giureconsulto romano ha espresso in tutte le più minute particolarità. Infatti non contento di aver chiamato il matrimonio consorzio di tutta la vita, ha soggiunto, ch'è comunione di ogni dritto divino ed umano.

Aristotele ce ne aveva fatti accorti fin da principio, annoverando l'amore tra le forme dell'amicizia, e dicendo che l'amicizia è legame spirituale, legame secondo la virtù.

Che il solo accoppiamento naturale, che la sola procreazione della prole, non basti a comporre la famiglia come organismo etico, si pare dal fatto che le due prime condizioni si verificano nelle specie inferiori degli animali, si possono verificare anche nella specie umana, senza che per questo la famiglia si costituisca.

Affinchè nasca la famiglia è necessario che si formi quell'unica coscienza, della quale il conjugio, il convitto, la prole comune sono condizioni sì, ma non ne formano però la moralità.

Per la moralità si richiede che questi fatti transitorii si convertano nella stabilità di legami spirituali, e che conjugii e figli si raccolgano in un organismo solo, come se fossero una sola persona risultante da molti individui.

## CAPITOLO XVII.

### DELL'ORGANISMO ETICO DELLA FAMIGLIA.

L' adagio comune: *unus homo, nullus homo*, contiene una feconda verità: quella universalità che l' uomo non può pienamente attuare come individuo, secondo il numero, si sforza di recarla in atto come specie, secondo la sua idea: l' uomo individuo non rappresenta adunque completamente il suo ideale: lo rappresenta meglio come relativo ad altri individui, come faciente parte di una comunità.

Primo di questi organismi, dove si svela più nitida l'idea umana, è la famiglia. Qui lo spirito si mostra sostanziale, non più nel singolo individuo, ma nel tutto, di cui gl'individui sono parti.

Nè si deve credere che l'individuo, ricompreso in una totalità, scapiti e diminuisca di pregio; e che la sostanzialità, poichè si attribuisce al tutto, si debba perciò annullare affatto nelle parti.

Proprio di ogni organismo etico è questo, che le membra conservino la loro personalità, e che intanto le singole persone per la reciproca relazione che acquistano, si debbano considerare in modo, da riuscire il loro accordo atto a costituire una personalità più complessa, più ricca, più intera.

Adunque tre sono i caratteri dell' organismo etico: permanenza dei singoli individui, loro relatività organata sì che ciascuno appaia come un membro con una funzione propria; e finalmente integrazione di tutte le membra, e loro armonioso accordo in un' unica vita.

Nella famiglia ci è una doppia relazione; la prima tra

marito e moglie; l'altra tra genitori e figli. Esaminiamole entrambe.

La società richiede una differenza negl'individui, onde si compone: non si compone di simili, diceva, in questo senso, Aristotele. Ora tra i due sessi ci è una vera opposizione di attitudini naturali; opposizione che richiede una conciliazione. La differenza fisiologica del corpo si riflette in qualità differenti dell'animo.

L'uomo è fornito di forza più che non sia la donna; e questa invece è più gentile e più delicata: più robusto è l'intelletto, più saldo il valore nell'uomo; più ricca di sentimento e di affetto la donna: l'uomo è più portato ad acquistare, la donna ad amministrare la casa; l'uomo è più fatto a comandare, la donna ad educare.

Si opposte inclinazioni, accomunate, servono mirabilmente alla fondazione della famiglia, la quale richiede le une non meno che le altre.

Questa unione però non potendo essere meramente corporale, ma dovendo essere spirituale altresì, dev'essere voluta da entrambi: il consenso deliberato dell'animo sugella e ratifica il previo sentimento dell'amore.

Noi diciamo celebrare le nozze, usando una parola solenne come se si trattasse di una festa: e non ci apponghiamo male, perocchè questo legame permanente di due vite, che esso stringe in un nodo solo, in un'unica vita, è la prima e la più importante festa del vivere civile.

La civiltà nacque primieramente con le nozze, onde gli uomini si sottrassero alla vita ferina. Ondè il Foscolo cantava:

« Dal dì che nozze, tribunali, ed are  
Dièr alle umane belve esser pietose  
Di sè stesse, e d'altrui. »

Prima condizione della civiltà è dunque la stabilità dei conjugii; nè stabilità ci può essere se il vago sentimento dell'amore non viene, mediante il consenso della volontà, sollevato alla necessità del dovere.

Nè basta questa certezza: si richiede inoltre, che i conjugii sieno due; che l'uomo non abbia più mogli; che la donna, non abbia più mariti.

Se la donna avesse più mariti, com'è nel caso della poliandria, la prole non sarebbe certa, i figli non sarebbero quindi pegno di accordo, prodotto comune dei conjugii. Non così veramente nella poligamia, dove, un uomo avendo più mogli, la certezza della prole non sarebbe compromessa; ma però neppure questa moralmente è sostenibile (1).

Emmanuel Kant fondò il concetto del matrimonio così. Una persona libera non può servire mai di mezzo: ora s'ella

---

(1) La Poligamia come istituzione civile si trova ancora appresso i seguaci della religione maomettana. Recentemente è stata innestata sul tronco della religione cristiana per opera dei *Mormoni*: sui quali ecco alcune notizie riportate nella Storia della Chiesa di E. Zeller.

« Lo scroccone Giuseppe Smith, di Palmira, aiutato dall'anabattista Rigdon, pubblicò nel 1830 la *Bibbia d'oro*, libro fatto sopra un romanzo di tono biblico del fallito Spaulding e spacciò di averlo trovato miracolosamente sopra una collina e di averlo tradotto dall'egiziano, in cui *Mormone* l'aveva scritto. In esso è detto, che l'America fosse popolazione di emigrati della Palestina, che dopo la sua ascensione al cielo Gesù sia di nuovo disceso in terra, e propriamente in America, che ivi abbia installati profeti, e che tra questi fosse stato *Mormone* ».

Lo Smith fu ucciso il 27 giugno 1844: suo successore fu Birmingham Young, già falegname: perseguitato, riparò con la sua setta nell'Utah: la poligamia è da questa setta accettata. Young, loro capo, ha dodici mogli, ed ottancinque figliuoli.

serve ad un'altra, perchè offesa alla persona non vi sia, è necessario, che l'altra, alla sua volta, serva a lei: così, in questa reciprocità, la dignità della persona non si abbassa. Nel matrimonio ci è appunto questo uso reciproco di due persone di sesso differente.

Posto ciò, perchè la uguaglianza si osservi, è mestieri che tutta una persona si dia a tutta un'altra: nella poligamia, l'uomo non dà intero sè stesso; e nella poliandria, la donna non dà sè stessa intera: entrambe queste istituzioni adunque contraddicono al concetto della persona, e della libertà umana.

Se dal ragionamento del Kant levi lo sconcio di ridurre a proporzioni quantitative un concetto etico, il fondamento della parità rimane incolume.

L'amore, come sentimento, non patisce compagnia: la gelosia n'è compagna inevitabile. Sollevato ad un valore spirituale, l'amore diviene, come abbiamo visto, fedeltà: ora la fede notava un nostro scrittore, non ammette plurale.

Celebre nell'antichità fu la dottrina di Platone, il quale per raggiungere nella città un'unità più perfetta, stimò di proporre come mezzo più acconcio la comunione della donna (1).

Aristotele fu il più strenuo avversario di questa comunione, dimostrando che l'unità non si doveva raggiungere

---

(1) Questa promiscuità di connubii, che parve a Platone la ideale di una perfetta città, è da alcuni naturalisti oggidì attribuita alle orde selvagge, dove dei figli s'ignorano i genitori, e dove di loro è attribuito il possesso all'orda intera: i figli appartengono a tutta l'orda. Più tardi comincia una dimostrazione, ed i figli appartengono alla madre, la sola che sia certa. La famiglia con a capo il padre è il portato di una civiltà molto progredita.

sopprimendo ed annientando le differenze, ma componendole in armonia. Ora se la città, per essere più unità si voleva immedesimare con la famiglia, continuando a ragionare a fil di logica, ne sarebbe all'ultimo venuto fuori il partito di sopprimere anche la famiglia stessa, perchè l'individuo solitario e chiuso in sè stesso, e si sarebbe soffocato ogni germe di vita comune.

Il fondamento della famiglia è il concetto che gl'individui dei due sessi hanno ciascuno qualcosa che manca ad uno, e che si trova nell'altro: l'antarchia è il fine di questa prima, come di ogni altra futura comunità. Ora due individui a questa integrazione bastano: più intralcerebbero, anzichè agevolare il compito della vita comune. Se ci fossero più padri, o più madri in una famiglia stessa, mancherebbe l'accordo, perchè è impossibile questo accordo dove più uomini comandano, o dove più donne amministrano.

Ora la famiglia dovendo avere un'unica personalità, deve necessariamente avere una volontà sola, ch'è quella del padre di famiglia; e come un'unica direzione, così pure un'unica educazione, un'unica amministrazione, ch'è quella della madre di famiglia: tal è il concetto razionale della costituzione familiare dedotto dal suo fine.

Che se tal direzione si permettesse ad un solo tra i mariti, o tale amministrazione ad una sola tra le mogli, i rimanenti nel fatto rimarrebbero al disotto degli altri, e nell'organismo della famiglia, scambio della uguaglianza de' membri, s'introdurrebbe la servitù.

Sicchè, supposta la pluralità de' conjugii; o sarebbero tutti eguali, ovvero uno superiore, e gli altri inferiori: se eguali, mancherebbe la concordia, e con lei l'unità della coscienza; se disuguali, mancherebbe la libertà.

Guardiamo ora la seconda relazione, quella che passa tra genitori e figli.

Aristotele chiamava la potestà del marito su la moglie potestà civile, tra eguali cioè; e la potestà de' genitori sui figli, regia; perchè i figli sono sottoposti ai genitori.

I figli, naturalmente, sono quasi una continuazione della vita de' genitori; sono i tralci novelli che germogliano del vecchio tronco, e ne continuano, ringiovanita, l'esistenza.

Nè solo naturalmente, ma anche spiritualmente. I genitori con la prima educazione imprimono altresì le prime linee sul loro vergine carattere, li rifanno a modo loro, ne raddrizzano il cammino, ne sviluppano la forza, loro additano il fine da raggiungere, e sino ad una certa età ve li guidano quasi tenendoli per mano.

La coscienza de' figli è uno specchio, dove quella de' genitori si ripercuote, e si disegna: la volontà de' bambini, che ancora o non è spuntata, o non ha vigore, si modella, si uniforma a quella de' genitori. I Latini avevano una frase molto significativa per esprimere l'obbedienza, ed era *morem genere*, vale a dire seguire il costume di un altro.

Or cotesta volontà che conosce sè stessa in quanto si conosce in un'altra, corrisponde perfettamente alla relazione, per la quale i genitori si riconoscono, e si ritrovano un'altra volta ne' figli. Nasce così un ricambio, una relazione raddoppiata e quasi riflessa, che dà ragione della stretta tenacità di questo potentissimo fra tutt'i legami. I genitori ritrovano la propria esistenza nella vita de' figli: i figli trovano la loro volontà in quella de' genitori: i figli quasi ridanno ai parenti la vita naturale, che in essi sta per mancare; i genitori comunicano ai figli la vita dello spirito, dopo aver comunicato quella de' corpi.

Nè solo la vita corporale ritrovano i genitori ne' figli,

ma gran parte ancora della loro coscienza; tutta quella parte che con l'educazione vi hanno riposta; ma il proprio nome, a cui la propria personalità era collegata; ma le loro speranze, che affidate a più giovani forse, sembrano ricrescere e rifiorire.

Marco Minghetti, in un dotto libro intitolato: *Della Economia Pubblica*, scrisse queste parole:

« Laonde è profondo il motto dei giureconsulti romani, i quali dicono che gli eredi continuano la persona del defunto, e chiamano i figli *haeredes sui*; cioè, non delle sue cose, ma di se stessi ».

Questa continuità nel tempo corrisponde altresì al concetto della comunione: non solo tra gl'individui presenti dev'esservi comunanza di vita, ma tra i presenti e i passati; tra i presenti e i futuri. La comunione si allarga nello spazio, e si distende nel tempo: più si dilata e più la moralità si accresce: l'isolamento dell'egoismo imprigiona lo spirito e lo uccide. La moralità è la vita; l'egoismo è la morte.

La dipendenza naturale de' figli dai genitori, pensata come costante, e come tale voluta, diviene obbedienza: il senso di gratitudine si converte in necessità razionale, secondo il processo da noi dianzi spiegato.

Crescono i figli di corpo e di mente; cresciuti, naturalmente non dipenderebbero più dai genitori, ed intanto la dipendenza etica non per questo vien meno.

L'obbedienza, come virtù domestica, è il fondamento di ogni virtù civile; che mal potrebbe obbedire all'autorità delle leggi, al potere politico, chi si è dimenticato della prima autorità, al cui rispetto fu avvezzato dai primi anni.

Montesquieu notò l'influsso che la forza della patria potestà ha su gli ordinamenti politici, ed i legislatori avveduti

hanno cercato di risaldarne i vincoli. Federico il Grande, che se ne intendeva, protrasse gli anni, in cui un figlio si potesse tenere per maggiorenne, affinchè più lungamente si esercitasse in questo tirocinio di virtù, ch'è la patria potestà.

La famiglia per bastare a sè stessa ha bisogno di poter attingere dalla natura il necessario sostentamento: la proprietà è una condizione indispensabile per la sua esistenza. Il padre di famiglia deve provvedere al nutrimento della moglie e della prole.

La perfetta autarchia di ogni comunanza ha il presupposto della proprietà; ma con la famiglia la proprietà si può dire nata gemella. Il bisogno di alimentare la prole è stato il primo stimolo di una proprietà stabile, da cui si traesse certamente ciò che occorre alla loro nutrizione. Il campo, donde questo nutrimento si traeva, entrò in certa guisa nell'organismo stesso della famiglia.

Finchè l'uomo visse solitario, senza famiglia certa, e senza cura di figli, ei poteva di qua e di là, precariamente procacciarsi tanto da soddisfare ai quotidiani bisogni: non così, quando ebbe bambini, che nol poteva seguire nella sua vita vagabonda, ed a cui era mestieri assicurare i mezzi della vita. La certa famiglia indusse gli uomini a certi sedi, le sedi certe consigliarono la coltura dei campi: questo passaggio è prescritto dalla necessità delle cose; onde la proprietà terriera, e l'agricoltura si accompagnano col nascimento del primo organismo etico; ed il poeta, per questo nesso, poté chiamare dolci i campi, come dolci sono gli affetti domestici: « *nòs dulcia linqvimus arva* ».

I campi furono quindi la prima eredità, e nella lingua tedesca è visibile questa derivazione nella parola *Erbe*,

assai somigliante alla parola latina *arvum*, perchè *Erbe* significa insieme *terra coltivata*, ed *eredità*.

Di che proviene, che coloro i quali impugnano il dritto di proprietà sono sforzati a negare altresì la famiglia; tanto qui il Dritto e l'Etica si trovano indissolubilmente intrecciati insieme.

La proprietà adoperata come mezzo pel sostentamento della famiglia diviene essa stessa un organo, ed acquista un valore etico: da qui la sua trasmissibilità.

Se l'uomo fosse una nuda forza individuale, finirebbe con la sua esistenza fisica tutto ciò che n'era quasi un'appendice; nè ci sarebbe luogo ad eredità. Poichè però la proprietà non serviva solo alla volontà del padre, ma alla conservazione dell'intera famiglia, dalla società familiare nacque la prima volta il bisogno ed il concetto della eredità: *haeres* fu una continuazione dell'*haerus* così nella parola come nell'idea significata. Ed il Digesto, dove fu raccolta tutta la sapienza pratica del popolo più politico del mondo, colse questa origine dell'eredità, quando scrisse, che dopo la morte del padre i figli non paiono acquistare qualcosa di nuovo, ma conseguire più libertà nell'amministrazione.

« Post mortem patris non haereditatem percipere videntur, sed magis liberam bonorum administrationem consequuntur. Hac ex causa, licet non sint haeredes constituti, domini sunt ».

Dalla famiglia nacque adunque la proprietà stabile, dalla famiglia l'eredità; queste due fondamenta della società civile.

Ogni stabilità, come abbiamo antecedentemente notato, ha un'origine spirituale; se non che, perchè questa stabilità appaia visibile, deve attuarsi in una comunione d'individui. Così il possesso di una terra è precario; la proprietà è sta-

bile: il primo dura, finchè io ci sto sopra (da *pedibus insidco* ricava il Vico il possesso corporale); la proprietà, invece, continua corporalmente, pur quanto io non ci sono: il *mio* è una continuazione dell'*Io*.

Ora, che mi avvezza ad estendere la mia personalità fuori di me, se non la comunione della famiglia? Dove lo spirito individuo apprende a vivere pur dove materialmente non è, se non perchè vive nelle membra della sua famiglia?

È più semplice per l'uomo il concetto di trovar sè stesso in altri individui, che convivono con lui, o che sono nati da lui, che non già quello di trovarsi nel suo campo, perchè da lui dissodato, da lui coltivato, da lui siepato. La comunione della famiglia gl'insegna a trovare fuori di sè il prodotto della sua attività: l'Etica, anche storicamente, prepara il Dritto: la famiglia suggerisce la proprietà.

Lo stesso dicasi della eredità. S'impara a concepire la continuazione della volontà individuale, pur dopo morto il corpo, perchè in vita si era sperimentata questa continuazione medesima in altri individui. Senza la comunione etica dunque non si sarebbe concepita la eredità.

Emanuele Kant, a spiegare il concetto della proprietà, distingue il possesso empirico dal possesso intelligibile; e così, a spiegare l'efficacia della volontà dopo la morte dell'individuo, insegna che l'atto del volere passa come fenomeno della coscienza empirica, ma dura sempre come atto razionale. Tutta questa duplicità di valore negli atti del nostro spirito si può concedere; ma cotesta distinzione tra l'apparizione sensibile, ed il valore intelligibile de' nostri atti è il tardo risultato di una riflessione filosofica molto progredita; come si potrebbe rinvenire ne' primordi della civiltà?

La proprietà e l'eredità sono di origine troppo antica,

nè si arriverebbe a chiarirle con astrazioni speculative: bisogna adunque trovare un' istituzione concreta, la quale, precedendole, possa darne adeguata ragione. Così pare a noi molto naturale il processo di dedurle dalla famiglia.

Se la famiglia nasce, può disciogliersi: l'elemento naturale, che vi si trova, rende non solo possibile, ma inevitabile questa fine.

L'eredità, di cui abbiamo trattato, suppone difatti che la famiglia siasi disciolta: ciascuno de' figli, padrone di sè, potrà incominciare nuove famiglie, ma la prima, quella da cui è nato, e da cui si è divelto, non esiste più.

Nella relazione sì da padre a figli, come da marito a moglie, la morte può intervenire e troncargli non il vincolo dello spirito, ma quello de' corpi.

Però ci sono altre maniere, per le quali il legame potrebbe cessare, senza che gl'individui morissero: tal è il divorzio tra i conjugii, tale la maggiore età pe' figli.

Tra i conjugii può allentarsi quel legame d'amore, che era il nodo naturale, onde erasi iniziata la vita comune; nè solo allentarsi, ma rompersi affatto: ed il convivere insieme divenire impossibile.

Nata questa impossibilità, i conjugii diventati incompatibili, è necessità ch'ei si disgiungano. Il divorzio esprime il lato caduco del matrimonio: spiritualmente però il nodo non si può recidere mai.

Coloro, i quali nel matrimonio non vedono altro che un nudo contratto, han creduto di risolvere la quistione con molta facilità: il consenso l'ha creato, il dissenso lo annulla.

Se non che costoro non han badato, che il contratto versa sui mezzi, sugli utili della vita, dove non c'è nulla di necessario nella materia contrattata; ed invece il matrimonio, benchè inaugurato per consenso, versa su la sostanza stessa

della vita, si riferisce al fine umano, alla vita comune, e non può essere slegato a capriccio degl' individui. Anche quando il divorzio disgiunge i corpi, esso non può svincolare l'atto dello spirito, il quale o si deve pensare di nessun valore; o, se uno ne ha, bisogna che mantenga la universalità, con cui ha pensato una volta la comunione della vita. *Quod Deus conjuxit, homo non separet*; è il dettato religioso, che qui risponde perfettamente alla esigenza scientifica.

Similmente succede nella relazione tra padre e figli. L'età provetta può rendere i figli capaci, per acquistata esperienza, di regolare da sé la propria condotta, senza più bisogno di calcarla su le orme paterne: a questo acquisto anzi mirava l'educazione de' genitori: ma nè l'età, nè la indipendenza della propria coscienza possono rompere ogni legame che stringe i figliuoli ai genitori, finchè ei vivano. La maggiore età lo abilita a star da sé nella sfera del dritto, ad usare indipendentemente l'ingegno, ma ne' riguardi della vita comune, il figlio moralmente è sempre tenuto verso i genitori: a loro deve rispetto, ed obbedienza; a loro soccorso, s'ei ne abbisognino.

Tali sono le limitazioni, in cui si deve circoscrivere la dissoluzione della famiglia, quando questa non succede per morte.

## CAPITOLO XVIII.

### DEL PROCESSO STORICO DELLA FAMIGLIA.

L'istituzione della famiglia si trova preceduta dalla vena vana, dove l'appetito naturale senza velo, e senza freno si sfoga bestialmente: è l'età della barbarie, di cui Giambattista Vico trovava un ricordo nella favola di Polifemo.

Di questa età è inutile tener conto: non è epoca umana. L'umanità, quella che distingue la vita umana dalla beluina, è contrassegnata dalla certezza della prole, dalla stabilità della famiglia. La prima nobiltà, o conoscibilità che dir si voglia, non è altra che questa, di poter indicare la propria origine. Più tardi soltanto si richiese che gli antenati si fossero illustrati per fatti egregi.

Noi abbiamo additato il nesso de' due concetti, e de' due fatti quindi, che vi corrispondono, della famiglia cioè e della proprietà. I primi padri certi furono quelli, a cui bastò la forza di difendere la loro donna, ed il loro campo: quella per la certezza de' figli, questo per la sicurezza del nutrimento. La forza fu la prima sorgente della virtù, e i fortissimi furono gli ottimi.

Una doppia lotta bisognava sostenere; una, cioè, contro la indomata natura, un'altra contro gli uomini che ne minacciavano il pacifico possesso. Ora di queste lotte erano capaci soltanto i forti; e se si chiamarono altresì buoni, il nome fu meritato. I primi che si accinsero a dissodare le vergini zolle, a disboscare le antiche selve, a prosciugare le acque paludose, non furono i privilegiati, come si è detto, ma forse con più ragione i martiri. Gli antichi Greci, smesso il significato primitivo del mito d'Ercole, interpretarono le sue famose dodici fatiche, come volte a beneficio della nascente umanità, e lo adorarono come semideo.

Certo è però, che, senza certezza di prole, i primi padri non si sarebbero sobbarcati a sì dura fatica. Prima che il suolo, lavorato, renda frutto proporzionato agli sforzi che vi si richiedono, deve correrci del tempo, nè i padri, fuori della società domestica, vi si sarebbero indotti.

Le condizioni della prima età, il bisogno cioè di difendere le conquiste su la natura dalla violenza degli altri uomini,

fecero sì che i più forti sottomettessero i più deboli: da qui l'origine della schiavitù. Ovvero altri deboli, per non rimanere preda di feroci assalitori, ricorrevano alla protezione de' forti: da qui l'origine della clientela.

La famiglia antica ci si presenta più ampia, adunque, che non sia la famiglia moderna, e che non richieda il concetto stesso di famiglia.

Essa, oltre le due relazioni intrinseche, descritte nel precedente capitolo, ne inchiude una terza, quelli tra padroni e servi.

Aristotele nel discorrere questa terza relazione, la chiama potestà dispotica, per distinguerla da quella che il marito ha su la moglie, che aveva detta politica; e dall'altra che il padre aveva verso i figli, che aveva detta regia.

Oggidi è tanto aliena dai nostri costumi la schiavitù, da non comprendersi, come tuttaquanta l'antichità l'abbia ritenuta, e come una mente, qual era quella di Aristotele, siasi sforzata di giustificarla.

Ma è bene considerare la questione nel suo momento storico, altrimenti il suo vero significato ci sfuggirà; nè senza un perchè noi abbiamo riservato al presente capitolo la trattazione della relazione tra padrone e servo.

La condizione di ogni società è l'autarchia, il bastare alla propria conservazione: ora, nel cominciamento della vita comune, perchè una famiglia si conservasse, era necessità assicurare con la forza la certezza della prole, e la certezza della proprietà. Nella lotta per la esistenza, come oggidì si direbbe, non c'era altra via, che o rinunciare alla famiglia, e cedere alle invasioni, ed agli assalti; o difenderla lottando. Il più forte assoggettando il più debole, richiedeva da lui la *ricognizione* della sua esistenza morale, della sua vita comune, e si noti, non quella *ricognizione* fuggevole, nel mo-

mento solo della vittoria, che sarebbe stata subito dopo disdetta, ma una ricognizione stabile, una relazione, per la quale la volontà del vinto rimanesse sottoposta alla volontà del vincitore.

In questa disuguaglianza tra volontà e volontà non ci è quella comunione piena, che consiste nella reciprocità del loro riconoscimento; ma pure, poichè la comunione perfetta ancora non è possibile, spunta già e s'inizia una scambievolezza, che più tardi porterà l'equazione delle due volontà.

Il padrone è riconosciuto dal servo; ma non riconosce lui, c'è uno spareggiamento tra le due volontà: una sola conta per volontà, quella del padrone; l'altra, quella del servo, non conta.

Intanto anche in questa sì dispari relazione si scorge un passo avanti. Le due volontà non rimangono più chiuse nella loro rozza ed esclusiva individualità. Il padrone ha cura del servo, ed il servo bada agl'interessi del padrone: nessuno dei due bada solo a sè stesso. Il padrone trova l'utile suo nella conservazione del servo; ed il servo vede negl'interessi del padrone l'interesse suo. Questa comunione d'interessi, se non abbraccia tutta la vita, n'è però un avviamento (1).

La vita comune non è possibile, se non quando di più coscienze si compone una coscienza sola: nella relazione tra padrone e servo questa relazione non è perfetta, perchè l'acomunamento è parziale: sono comuni soltanto gl'interessi; ma è già qualche cosa, e la comunanza degli spiriti intanto comincia.

La famiglia, adunque, come si trova nell'antichità, non solo solleva a valore l'etico l'amore, ma anche il timore: con-

---

(1) Per lo sviluppo più preciso di questa relazione vedi i *Principii di Filosofia* dell'illustre mio amico B. Spaventa.

vertel'amore tra i conjugi in fedeltà; converte l'amore dei figli in riverenza; converte il timore dei servi in obbedienza.

La necessità di conservare la famiglia, difendendola dagli assalti esterni, è però transitoria: progrediti i tempi, fondata la società civile, disegnati i limiti tra individuo ed individuo, quella difesa non è più necessaria: l'autarchia, in questo senso, non soccorreva più a giustificare la servitù. Intanto storicamente questa istituzione si trova, in tutta l'antichità classica, così intrinsecata nella famiglia, che nella comedia antica, nella quale si dipinge la vita domestica, non c'è rappresentazione, dove i servi non entrino. Il nome stesso di famiglia è stato desunto da *famulus*. Perchè durò la schiavitù pur quando era cessata la sua necessità storica?

La risposta vera è questa, che il lavoro meccanico in tutta l'antichità parve indegno di uomini liberi: lo schiavo era l'istrumento animato (*ὁ γὰρ δούλος ἐμψυχόν ἔργον*), come lo chiamava Aristotele.

Senza schiavi non era possibile la proprietà, e senza proprietà non ci era modo di sostentar la famiglia. Ecco la necessità che premeva Aristotele a giustificare questa istituzione, ch'era tanto intrinsecata col modo, come era concepita presso i Greci la società.

Ei capì, che la ragione precaria della guerra, la quale poteva valere per le origini del consorzio umano, non era più sostenibile; capì, che il dire: io potevo uccidere, molto più adunque posso assoggettarvi il vinto, conservandolo (*servus a servando*), era un sofisma da leguleio, e quindi cercò di escogitare una più risposta ragione. Ei disse adunque, che gli uomini nascono da natura, alcuni fatti a comandare, altri fatti ad obbedire; e che quindi la schiavitù ha poi un fondamento naturale, che la società ha volto a suo profitto. Ma più d'una volta ei s'accorge, che la sua ragione zoppica, e

che tra i liberi ve n'ha di quelli che non sono nati a comandare, e che tra i servi ve n'ha pure di quelli che non sono nati a servire. Il filosofo greco intanto, conscio o no della contraddizione, contò la schiavitù tra le relazioni domestiche.

Confutare l'istituzione della schiavitù oggidì è soverchio, perchè, sebbene non da molto tempo, è fortunatamente scomparsa (1). L'eguaglianza e la libertà di tutti gli uomini sono una conquista, oramai assicurata, della coscienza umana.

È da ricercare ora le tracce della spiritualità della famiglia, investigando il modo, come il fatto naturale fu convertito in fatto costante, e quindi spirituale.

La stabilità della famiglia, secondo l'usanza de' popoli primitivi, fu considerata nella antichità classica come alcunchè di sacro, e personificata in Estia, o Vesta, la quale dea in origine rappresentò il focolare domestico.

Cicerone, nel secondo libro *De Natura Deorum*, scrive:

« Nam *Vestae* nomen a Graecis: ea est enim quae ab illis *ἑστία* dicitur: vis autem ejus ad aras et focus pertinet ».

---

(1) La schiavitù antica durò sotto altre forme e sotto altri nomi pur dopo la introduzione del Cristianesimo.

I servi ereditari sono dipoi continuati in alcuni paesi della Germania fino nel nostro secolo. Nella pace di Utrecht, stipulata il 1713, l'Inghilterra si riservava il dritto esclusivo d'introdurre nelle colonie spagnuole alcune migliaia di negri: al Pitt riuscì su lo scorcio dell'altro secolo abolire quella turpe macchia della legislazione inglese. Il 1842 l'Inghilterra d'accordo con l'America stipulò il dritto di visita sulle navi che erano sospette di questo traffico obbrobrioso. Alessandro II l'abolì in Russia il 1861. Dopo l'ultima guerra civile tra gli Stati del Nord e quelli del Sud l'abolizione della schiavitù, nel 1865, è divenuta legge degli Stati Uniti.

La frase latina *pugnare pro aris et focis* accenna a questo culto primitivo della famiglia, perchè se il focolare rappresentava il centro della vita domestica, le prime are, secondo il Vico, furono i terreni arati, cioè i primi campi coltivati, appendice indispensabile della famiglia.

Indiare un fatto era per le menti rozze e fantastiche un sollevamento alla idealità dello spirito; sicchè il valore etico in questi primi tempi si trova significato dal rito religioso, non essendovi ancora tra Morale e Religione nessuna vera distinzione.

E nella Grecia ed in Roma, che furono i popoli più civili del mondo antico, vigea il culto di coteste divinità familiari, e quelli che ai Greci si chiamavano *ἑστιάριοι*, ovvero *ἑστιαίοι θεοί*, ai Romani si chiamavano *Penates*, e *Lares*. Le origini di Roma erano stati riportate ad Enea, il quale fuggendo di Troia incendiata aveva avuto cura di salvare gli Dei Penati, ed il vecchio Anchise: onde meritò il nome di *pius Aeneas*, con cui sempre suole chiamarlo il suo cantore (1).

---

(1) Ecco come Cicerone spiega l'etimologia degli Dei Penati, nell'opera anzidetta.

« Dii *Penates*, sive a *pena* ducto nomine, (est enim omne, quo vescuatur homines, *penus*), sive ab eo, quod *penitus* insident: ex quo etiam *penetrales* a poetis vocantur. » (De Nat. Deor. lib. II-27).

Quanto ai *Lari*, ecco come fa parlar uno d'essi Plauto nel Prologo dell'*Aulularia*.

« Ego Lar sum familiaris, ex hac familia,  
Unde exeuntem me aspexistis, hanc domum  
Iam multos annos est quod possideo, et colo:  
Patrique, avoque amicus huius, qui nunc hic habet. »

La stessa conversione si scorgerà ne' riti solenni che accompagnavano le nozze antiche. Il velare la sposa (*nubere*) con un velo (*flameo*) era simbolo del pudore della donna che andava a marito. Ora il pudore è indizio appunto di quella cognizione del valore morale che, accompagnandosi all'amore, lo trasforma e lo sublima. Non c'è pudore, dove o non si conosce, o non si stima il valore etico di un'azione: gli animali nol sentono, perchè nol sanno; gli uomini sfrontati, perchè non l'apprezzano. L'epiteto che alle spose buone i Romani davano, specialmente nelle iscrizioni lapidarie, era sempre quello di pudiche.

Accompagnare le nozze con riti religiosi, come nell'antica confarreazione (*confarreatio*), e farle precedere dagli auspicii, fu prerogativa de' Patrizii, i soli che avessero cominciato ad avere padri certi (1).

Leggasi in Livio la contesa tra i patrizii e la plebe per aver comunicati i matrimoni, e si vedrà, quanta importanza agli auspicii attribuissero i Patrizii (2). Ora gli au-

---

Su l'origine della parola, alcuni stimano che *Lar* fosse parola etrusca significante signore, custode.

Le parole con cui li chiamano i Greci traggono origine entrambi dalla Dea Estia.

(1) *Confarreatio* da *far*, farro, farina, esprimeva simbolicamente la vita comune, il convitto.

(2) « *Auspiciorum discrimine sublato* (dicevano i Patrizi al tribuno Canuleio che chiedeva per la plebe comunanza di matrimoni) *ferarun ritu promiscua connubia haberi... ut qui natus sit, ignoret cuius sanguinis, quorum sacrorum sit; dimidium patrum sit, dimidium plebis, nec secum quidem ipse concurs.* » Livio, lib. IV.

I plebei replicavano con ragione, che infine anche i Patrizii avevan dovuto cominciare, non esser già piovuti dal cielo: « *Patres non fuisse de coelo demissos* ».

spici, questa consacrazione religiosa, che altro esprimevano, se non la sanzione etica data all'accoppiamento naturale?

Da lungo tempo è dunque cominciato nella storia il rito nuziale come necessario alla solennità del matrimonio. Non si deve però scambiare la esteriorità della cerimonia con l'essenza intima del fatto.

Il matrimonio diviene morale per sè stesso, non appena che il mutuo consenso, deliberato e voluto dai coniugi; sancisce il mutuo amore. Senza la moralità interna, che di due volontà fa una volontà sola, nessun nodo si stringerebbe con esterne cerimonie. Se, ne' primi tempi, il rito religioso l'accompagnò sempre, fu per la confusione molto ovvia tra la morale e la religione, che lungo tempo è regnata nella coscienza umana.

Procedendo a fil di logica, fatta questa confusione, non ci potrebbe essere matrimonio tra persone disgiunte per diversità di credenze religiose. E così, difatti, ha usato lungamente la Chiesa, e della diversità di credenze ha creato un impedimento.

Ora, per isgombrare questa volgare confusione, basta por mente a ciò che storicamente la famiglia precede sì la costituzione dello Stato, e sì la costituzione della Chiesa; che dunque il vincolo etico, su cui si fonda la società primitiva della famiglia, deve avere preceduto logicamente e la sanzione religiosa e la civile. La solennità della ricognizione da parte della Chiesa e dello Stato non tocca dunque l'essenza morale dell'atto, ma le sue conseguenze. La Chiesa benedice quel nodo, che gli sposi hanno stretto: lo Stato ne prende registro; le due società annoverano nel loro seno una famiglia dippiù: ecco tutto.

Che se a costituire le famiglie primitive si credeva ne-

cessario l' intervento di una volontà divina, interrogata con gli auspicii, nondimeno a sollecitare tal intervento non si ricorreva già ad una società esterna alla famiglia stessa; ed il padre di famiglia era insieme padre, magistrato e sacerdote.

Il ricorso alla volontà divina poi si faceva, perchè agli Dei soli si attribuiva quella stabilità, di cui s'indovinava bensì la sensibilità, si presentiva il bisogno; ma di cui non sospettandosi la vera sorgente, per ottenerla si ricorreva agli Dei. La sorgente verace era nello spirito medesimo sciolto che si fosse dalle angustie della vita puramente individuale.

Il bene ed il male non hanno radice altrove, che nell'uomo, nella sua volontà: non nell'uomo individuo però, il quale, chiuso nella sua particolarità confonderebbe il bene col suo piacere, il male col suo dolore: nell'uomo, in quanto si riferisce agli altri individui umani. Il bene morale, ed il male morale acquistano dunque la prima volta un significato loro proprio nella famiglia. Una volontà si conosce veramente, specchiandosi in un'altra; opera bene, conformandosi ad un'altra, e cooperando con essa, affinchè risulti un prodotto comune, il quale serve a recare in atto la universalità dello spirito.

Questa universalità, ch'è il fine ultimo del vivere umano si scorge però a grado a grado; e comincia a scorgersi la prima volta nella famiglia. Gli auspicii che si rivolgono agli Dei sono un presentimento confuso della universalità, a cui si deve arrivare, e della conformità del nostro volere ad una volontà superiore, come condizione per arrivarvi.

La volontà superiore e la volontà comune, la quale vale più di quella dell'individuo. Cicerone, riportando e facendo sua una sentenza di Crisippo dice: che tutte le altre cose

sono fatte per gli uomini, e per gli Dei, ma che tutt' e due questi sono fatti per la loro vita comune.

« Praeclare enim Chrysippus, cetera esse hominum causa, et deorum: eos autem communitatis et societatis aequae ». (De Finib. lib. III, 20).

## CAPITOLO XIX.

### CONTINUAZIONE.

Abbiamo nell'altro capitolo delineata la conversione dell'elemento naturale, onde s'inizia la famiglia, in contenuto spirituale: continuiamo ora a vedere questa conversione nelle varie relazioni domestiche. Finora abbiamo veduto come si trasformi l'amore in fedeltà conjugale, cioè in amore costante; il timore in obbedienza, cioè in ricognizione continua della superiorità del padrone; l'affetto filiale in riverenza; l'accoppiamento naturale, per mezzo del pudore, in nozze auspicate, cioè volute dagli Dei: vediamo ora come acquistino un valore spirituale le relazioni domestiche.

Trascegliamo anche qui la famiglia romana, come famiglia tipica, perchè ivi la vita comune fu meglio compresa, e meglio attuata, che non presso nessun altro popolo: fu forse anzi esagerata. La storia ci servirà di modello per fare con più precisione rilevare il processo ideale.

La prima relazione che balza agli occhi è la patria potestà.

La famiglia ha una volontà sola, e cotesta è rappresentata dal padre di famiglia: dalla maggiore o minore prevalenza che ha la volontà del padre su quella de' membri della famiglia traspare il maggiore o minor conto, in cui la vita comune è tenuta in paragone della personalità de' singoli membri.

Nella famiglia romana questa prevalenza era massima. I Romani riputavano la potestà patria, loro esclusiva prerogativa; nessun popolo ne aveva un'altrettale. Nelle Istituzioni giustinianee sta scritto su questo proposito :

« Ius potestatis quam in liberos nostros habemus, proprium est civium romanorum. Nemo enim alius talem potestatem in liberos suos habet, qualem habent cives romani. » (libro I.)

Giambattista Vico nota, che la patria potestà era chiamata maestà.

« Unde in romanis legibus patria potestas graviter paterna majestas est appellata. » (De Const. Iurispr.)

Ora è impossibile chiarire questo fatto con la superiorità della forza fisica del marito su la moglie, del padre sui figli: la maestà non è dote corporale, ed il padre di famiglia non avrebbe meritato sì augusto titolo, se in lui non si fosse personificata la volontà comune di tutta quella primitiva società, che si attua nella famiglia.

Altri popoli, difatti, assentivano al padre una potestà, ma nè si assoluta, nè si augusta, come i Romani; appunto perchè gli altri badavano più all'individuo singolo, che all'organismo comune. Ogni casa romana era pure un regno, ed un tempio, dove il padre di famiglia imperava e pontificava: germe ben degno, che di quivi sbocciasse il popolo più politico che abbia avuto la storia al mondo.

Presso i Germani, per esempio, i cui costumi ci furono tramandati da Tacito, si notano parecchie differenze nella maniera di concepire la famiglia.

La moglie non era figlia di famiglia, ma compagna (*venire se laborum pericolorumque sociam*): a lei delegata la cura della casa, dei penati, dei campi, perchè proprio dell'uomo era il combattere, ed il deliberare su la cosa pub-

blica soltanto; onde della società domestica era piuttosto capo la moglie, che il marito.

Nè su i figli si estendeva lungamente la patria potestà. A Roma, pur dopo vestita la toga, il figlio di famiglia era sottoposto al padre: presso i Germani, indossate le armi (*scuto frameaque*), indizio di maturità, i figli non paiono più di far parte della famiglia, ma della repubblica: « *ante hoc*, dice Tacito, *domus pars videntur, mox reipublicae* ».

Un'ultima differenza notiamo per rispetto alla eredità. Presso i Romani la volontà paterna disponeva dei beni della famiglia per testamento; presso i Germani, eredi e successori a ciascuno erano i propri figliuoli, nè vi era punto di testamenti: *haeredes, successoresque sui cuique liberi: et nullum testamentum*: segno anche questo, che la volontà comune non si concentrava nel padre, ma si concepiva sparsa in tutto l'organismo.

Ora, quivi l'organismo è più tenace, dove tutte le forze vive cospirano in un solo centro, e di quivi si diffonde e quivi rifluisce la vita circolante: dove, al contrario, ci è sparpagliamento, ivi la vita è necessariamente meno perfetta.

Chi paragona il *nullum testamentum* della famiglia germanica col duro precetto delle dodici tavole: *uti paterfamilias super pecunia tutelae rei suae legassit, ita jus esto*, precetto che concedeva al padre di famiglia, mediante il testamento, assoluta padronanza, si accorgerà del divario che intercedeva tra i due popoli sul modo di concepire la vita comune.

La famiglia romana aveva inoltre una capacità tutta sua propria di dilatarsi oltre ai limiti de' legami del sangue; della quale capacità bisogna tener conto per chiarire non solo la virtualità etica, ma il passaggio ch'ella porge alla società civile.

Una prima estensione della famiglia era l'adozione. La procreazione de' figli, come abbiamo visto, non è il fine esclusivo del matrimonio: c'è una vita comune tra i coniugi, anche se questa prima comunione non si allarga con la nascita de' figli. Intanto ne' matrimoni infecundi, lo stimolo di propagare la vita, di tramandare il proprio nome, ch'è quasi il simbolo della vita etica, rimane insoddisfatto: da qui ebbe origine l'istituzione di accettare altri in luogo di figli.

L'adozione era una imitazione della natura: « *actus legitimus*, era detta dalle leggi romane, *naturam imitans ad eorum qui liberos non habent solatium inventus* ».

Qui la spiritualità del legame domestico è anche più visibile, perchè l'elemento naturale manca affatto. Il popolo che concepì l'adozione aveva dunque una piena conoscenza del valore ideale della famiglia.

Nelle società primitive i deboli, diffidenti delle proprie forze per difendersi, ricorrevano al patrocinio de' forti: così nacquero le clientele.

I padroni ricevevano sotto la loro protezione (*recipiebant in fidem*) questi deboli che si dissero clienti, e che in ricambio della protezione ottenuta prestavano ossequio ai difensori.

Le clientele avevano dunque un fondamento etico: la fede de' forti, la gratitudine de' deboli.

Una famiglia antica, la romana specialmente, era un fascio di sentimenti organati insieme, che distinguendosi poi a poco a poco originarono i rapporti complessi della società civile e dello Stato, rimanendo nella famiglia solo quelli ch' erano peculiari di lei.

Vediamo un poco quanti elementi finora vi abbiamo scorto. C'era dunque l'amore conjugale, tramutato in fedeltà:

e' era l'amore de' figli tramutato in pietà: e' era il comando del padre verso la moglie e i figliuoli, tramutato in autorità. Ecco il gruppo degli elementi propri della famiglia.

Lo stimolo della autarchia, ed il bisogno di difendere la sua donna e i suoi campi fece ricorrere il padre di famiglia alla forza, tramutata nell'imperio del padrone verso i servi.

Lo stimolo della propagazione del nome diede origine all'adozione, vincolo domestico imitato dalla natura.

Il bisogno della difesa da parte de' deboli, il sentimento di generosità da parte de' forti iniziò le clientele.

Il bisogno di attribuire a queste relazioni una stabilità, ed una santità, fece del padre di famiglia un sacerdote: il bisogno di educare i figli, e di tenere in freno i servi, lo fece magistrato.

Di tutto cotesto gruppo di relazioni, onde costò la famiglia primitiva, è evidente che parecchie oltrepassavano la cerchia di questa comunione, e che essendo comuni a tutte le famiglie, come relazioni estrinseche tra famiglia e famiglia, erano destinate a costituire il fondamento di una comunione più larga. Così successe, difatti, dopo, quando dalla famiglia si passò alla società civile, ed allo Stato, come vedremo appresso (1).

---

(1) Questo viluppo di relazioni contenuto nel concetto di famiglia si scorge ne' diversi sensi, in cui si trova presa questa parola tra gli scrittori latini. Talvolta significa tutto l'insieme di figli, di servi, di proprietà; talvolta poi significa o i servi soli, o la sola proprietà domestica. Sembra però che originariamente il significato proprio della parola si applicasse ai servi, perchè *famel* in osco vuol dire servo. L'*ὄμιλια* greca, che, col digamma aggiunto a principio della parola, risponde alla *familia* latina, significa consuetudine in generale, comunanza di vita, ed è perciò di molto larga significazione.

Nel concetto di famiglia oggidì non entra più la schiavitù, nè la clientela (1): rimangono come elementi costitutivi i coniugi ed i figli: rimane la proprietà, come organo necessario alla sua sussistenza.

A taluni è parso possibile, che la famiglia sia destinata a disparire, nata ch'è la società più ampia, a produr la quale ella era destinata. Sarebbe lo Stato che ne terrebbe le veci, per quel che riguarda l'educazione de' figli, e i mezzi di sussistenza; e quanto al vincolo conjugale si tornerebbe alla venere promiscua, com'era prima che s'istituissero i conjugii stabili.

Ipotesi più strana di questa è difficile a concepire.

Dall'essersi la famiglia, nel corso de' secoli rimandata di tutti gli elementi, che non le erano essenziali, non si può arguire, ch'ella possa cessare anche pel resto. La schiavitù, e la clientela presupponevano la forza come solo freno possibile nelle società incipienti: regolati i limiti reciproci secondo giustizia, non è più necessità di ricorrervi.

Non così per l'essenza stessa della famiglia. Il fondamento naturale dell'amore non può venir meno, finchè batterà il cuore dell'uomo: esso avvezza gli uomini al dovere, ed al sacrificio; e l'amore è geloso, e mal si accomunerebbe tra più persone.

La certezza della prole è il più potente stimolo per l'acquisto della proprietà: nè altri stimoli fittizii potrebbero spronare l'uomo al lavoro, e alla parsimonia, se la natura non ve lo spronasse, mettendogli innanzi o il bisogno o la splendida agiatezza della sua discendenza.

---

(1) Con gli schiavi (*mancipia*) vanno annoverati pure i *nexi*, debitori, che rimanevano addetti ai loro creditori, ed i *liberti*, i quali, benchè liberati, continuavano ad avere alcuni obblighi con gli antichi padroni.

La prima educazione non si può compiere bene, se non dai genitori, e dalla famiglia. Hanno da natura maggior sollecitudine i genitori, hanno più docilità i figli: l'affetto precorre alla disciplina, e lo spirito ne' figliuoli si va formando, specchiandosi nella coscienza paterna.

Nelle produzioni dello spirito v'ha continuità da un grado all'altro; nè al sopravvenire del secondo, il primo dilegua. Così la fantasia non cancella le sensazioni, i concetti non distruggono i fantasmi; gli appetiti durano allato alle volizioni, e via dicendo. Qual ragione v'ha dunque perchè al sopraggiungere dello Stato debba finire la società domestica ?

La famiglia dunque vivrà sempre: sarà il vivaio fecondo, donde lo Stato torrà le pianticelle, ch'ei poi nutrirà di più vitali umori. La vita morale non può fare a meno di quel primo nodo, dove si stringono due persone; preludio di più ampi e più perfetti radunamenti.

## CAPITOLO XX.

### DELLA SOCIETÀ CIVILE.

Se l'uomo si considera in relazione soltanto con la natura esteriore, la sua volontà non ha nessun limite, e quindi non ha nessun dovere. Egli si serve della natura a suo talento; può usarne ed abusarne: *jus utendi et abutendi* chiamavano i giureconsulti romani la proprietà in questo senso sconfinato.

L'utile si riferisce, adunque, semplicemente al soggetto che si serve della proprietà, senza altre relazioni.

Nella famiglia la proprietà acquista un nuovo carattere; è un organo del vivere comune, è un dovere: il padre di

famiglia ha il dovere di nutrire sua moglie, e la sua prole, e nutrirli non può senza proprietà. Da solo poteva esser proprietario; nella vita comune, ei dev'essere: ecce un divario molto sostanziale. Da solo poteva abusare de' suoi acquisti; nella vita comune non può abusare più: il limite gli è imposto dalle altre persone a cui quella proprietà serve pure di sostentamento: ed ecco un altro divario.

La limitazione però aumenta ancora, procedendo più oltre.

Una famiglia deve bastare a sè stessa; ma è evidente, che la sfera de' suoi bisogni cresce, e che alla loro soddisfazione le sue risorse possono riuscire insufficienti. In tal caso ella ricorre ad aiuti estranei, ed è stimolata allo scambio dei mezzi suoi coi mezzi che sono in mano di altri.

Aristotele notò, che la società non si può comporre di elementi simili: si stringono insieme quelli che hanno bisogno, uno dell'altro.

Così fanno l'agricoltore, per esempio, ed il ciabattino, ed il sarto, ed il medico: ciascuno dà i suoi servigi in cambio di altri che gli occorrono.

La reciprocità degli utili è l'interesse. Io ho interesse di fare, o di dare una cosa, quando dall'averla fatta o data me ne proviene un utile. L'interesse è l'utile riflesso; cioè non procurato immediatamente, ma ottenuto per mezzo di un'altra cosa, o di un'altra opera.

Ciascuna famiglia ha un unico interesse, quello di provvedere alla sua autarchia: l'incrociamento degl'interessi molteplici, il loro agguagliamento, e il loro accordo costituiscono adunque, un'altra unità, che si chiama società civile.

La società civile è una società che si distingue dalla famiglia; perchè contiene più interessi, mentre la famiglia ne aveva un solo; perchè la sua unità risulta dalla riflessione,

o dalla reciprocità di questi interessi, mentre la famiglia aveva un'unità immediata fondata su l'elemento naturale.

Sviluppiamo ora il concetto della società civile.

Giambattista Vico scrive queste parole, che fanno intendere l'origine ed il significato della società civile.

«*Ut maiorer gentes eas utilitates comunicarent, principio permutationes rerum inceperer rebus tractis in unum locum* ».

Vale a dire la società civile comincia con la comunione degli utili: comincia con la permutazione di una cosa con l'altra, traendo queste cose da barattare in uno stesso luogo, onde il baratto fu detto poi contratto.

Lo scambio delle utilità si fa per mutuo consenso: ci sono due volontà adunque che s'accordano in un medesimo fine, ch'è quello di procurarsi un utile per mezzo di un'altro; che ne danno in ricambio. Ecco il contratto.

Dove c'è accordo di volontà, c'è comunione, c'è dunque moralità. Il contratto, guardato nel consenso, è un atto etico.

Tra la famiglia e la società civile c'è una somiglianza: sono entrambe forme della vita comune; ma, allato alla somiglianza, ci sono differenze essenziali.

Nel matrimonio l'accordo delle due volontà cade su la comunione stessa della vita, su la essenza: nel contratto l'accordo cade su le utilità, cioè sui mezzi di mantenere la vita: il matrimonio versa sul fine, il contratto sui mezzi.

Dal che deriva un'altra differenza, che il matrimonio è indissolubila, mentre il contratto si può sciogliere: concluso per mutuo consenso, si può sconcludere per mutuo dissenso.

Le due volontà nel matrimonio ne fanno una sola, hanno un solo interesse; nel contratto esse rimangono opposte

unite se vuoi in accordo momentaneo, ma del resto con fini diversi, con diversi interessi.

Al solito però, poichè gli atti dello spirito hanno per nota caratteristica di essere permanenti, l'accordo momentaneamente stabilito ha un valore costante; nè una volontà può sottrarvisi senza che l'altra il consenta. La fedeltà nell'osservare i contratti è il lato etico, che vi si trova sempre, qualunque ne sia il contenuto, o ciò che suol dirsi la materia del contratto.

Questo contenuto, circoscritto all'utilità della vita, versa soltanto o su le cose o su le opere. I giureconsulti romani li avevano tutti compendiate in queste quattro formole: *do ut facias; do ut des; facio ut des; facio ut facias*. Vale a dire: o si dà una cosa per averne un'altra in ricambio, o per averne un servizio prestato; o al contrario si fa un'opera per ottenere una cosa, o per ottenere la prestazione di un'altra opera.

Nella società civile vige appunto la stretta giustizia, che si fonda su la eguaglianza delle utilità, e che si è chiamata, come abbiamo visto, giustizia commutativa. Qui dunque è dato scorgere, quanto mal si annoveri la giustizia tra le virtù individuali, mentre invece, oltre della famiglia, essa, se commutativa, richiede l'esistenza della società civile; e se remuneratrice, presuppone l'esistenza dello Stato.

La società civile si fonda su la eguaglianza de' cittadini: essa comincia dunque quando finiscono la schiavitù e la clientela.

Lo schiavo difatti deve prestare i suoi servizi senza uguale ricambio: egli lavora non per utile suo, ma per utile di un altro; egli non ha dunque utilità da scambiare.

Similmente le clientele portavano l'obbligo di alcuni servizi prestati dai clienti ai padroni: di alcuni, non di tut-

ti, come facevano gli schiavi. Ma i servigi prestati dai clienti non essendo equamente ricambiati non s'arcordano neppure col pieno concetto di società civile.

Alla fortezza, che fu la virtù de' tempi eroici, succede la giustizia ch'è la virtù dei tempi umani.

Finchè il lavoro non appartiene esclusivamente e liberamente all'uomo che lo fa, il regno della giustizia non si può dire cominciato. Intanto, perchè il lavoro si affranchi, bisogna renderlo possibile, e le condizioni, alle quali si rese possibile, furono la schiavitù, e la clientela: le città fondate su la uguaglianza civile uscirono dagli asili, dove i forti ricoveravano i deboli; i prepotenti e rapaci aggressori. Perciò non a torto Livio chiama gli asili fondamento delle repubbliche; e le parole ci danno indizio, che con le fortezze che servirono a respingere gli assalitori si associarono i campi coltivati, gli altari, e le arti, che sono aiuti indispensabili alla vita (1). Così nel medio evo le prime borgate si addossarono ai castelli, dove in caso di pericolo gli abitanti potevano rifugiarsi.

La comunicazione delle utilità richiede vicinanza, affinchè lo scambio riesca facile e pronto. Da qui nacquero le prime città, chiuse dentro la medesima cinta, o, come diceva l'Alighieri, serrate da un muro e da una fossa. Forse l'*urbs* latina ricorda appunto questo recinto, in cui si strinsero molte famiglie. Onde Virgilio ci mostra Enea inteso a disegnare la città con l'aratro.

« Interea Aeneas urbem designat aratro »

---

(1) Chi ben guardi, ciò risulta dalla medesima radice che si trova nelle seguenti parole: *arx*, *arceo*, *ara*, *aratrum*, *ars*, *artus*.

ed *urbare* si diceva questo circoscrivere i confini della futura città. Dove poi questa tendenza alla comunione è minore, il disgregamento si riflette pure nella distanza tra una casa ed un'altra. Così Tacito descrive le case de' Germani disseminate qua e là: non lieve indizio di quell'isolamento tanto contrario all'unione politica, che fu per tanti secoli proprio a quelle forti razze.

« Nullas Germanorum populis urbes habitari, satis notum est, ne pati quidem inter se junctas sedes. Colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit.

Dalla famiglia alla società civile la transizione segna un vero progresso. Imperocchè se il vincolo della famiglia è più tenace, la tenacità è dovuta piuttosto alla scorza naturale, che l'inviluppa, anzichè alla forza dello spirito. Nella società civile il vincolo naturale manca, e la relazione principale passa tra volontà e volontà: le cose naturali vi rimangono come materia del contratto, ma non toccano punto la forma stessa dell'organismo. Questa relazione comune è la giustizia.

Intanto il passaggio alla società civile è lentissimo, e non si fa storicamente, se non ampliando la famiglia; incorporando cioè negli elementi naturali di quella prima società altri elementi, di cui parte sono quasi un'appendice ed una continuazione dei primi, e parte sono affatto estranei.

La famiglia aggregandosi cognati ed agnati diviene gente, onde il nome di gentili a tutti quelli che hanno la stessa discendenza, e mettono capo in uno stipite comune.

Aggiungi gli schiavi, e i clienti, di cui si è parlato innanzi, ed è facile scorgere quanta difficoltà ci sia a disciogliere questo fascio, formatosi a poco a poco, coi nodi del sangue, della consuetudine, della tradizione.

Eppure, perchè la società civile nasca, necessita che tutto

questo cumulo d'interessi si scinda, che nel conflitto si equilibrino e si agguaglino, che dalla soggezione sotto la potestà patria, o del capo della gente o della tribù, o del clan, si passi alla eguaglianza reciproca. All'unico interesse della famiglia, o della gente deve sottentrare la molteplicità degl'interessi ed il loro accordo: all'unica volontà molte volontà.

Nella famiglia la volontà è una sola, tutte le membra sono sottoposte a quella del padre, a lei debbono conformarsi, a lei obbedire. Aristotele ne dava questa ragione: perchè la donna, ei diceva, ha una volontà sì, ma debole; i fanciulli l'hanno pure, ma imperfetta; gli schiavi non ne hanno punto. Nella società civile, invece, si richiedono molte volontà, tutte eguali, tutte indipendenti; il cui accordo non è atto di dipendenza, ma libero consenso.

Arrivate le singole volontà a questo grado di padronanza di sé, quando cioè i membri della famiglia sono, secondo la frase latina, *sui juris*, spunta il nuovo concetto della *polis*, e la famiglia è un momento storico già superato.

I figli acquistano l'indipendenza con la maggiore età, i servi sono liberati, i liberti stessi ed i clienti finiscono di svincolarsi, e da questo pareggiamento nascono le prime plebi.

Raccolte insieme le nuove plebi per maggior comodità della vita: il loro vincolo unitivo doveva stringersi anche più intrinsecamente di quel che gli scambi degli utili non ricercassero. Ben presto al foro si congiunge il tempio, comunicazione più profonda degli animi. Se non che per questa giunta, la città da società civile si trova trasformata in una società superiore, in quella dello Stato.

La società civile, nel suo ristretto significato, è una mera transizione logica dal concetto di famiglia al concetto di

Stato: storicamente essa non si trova quasi mai perfettamente verificata, perchè non può a meno, che altri elementi non vi si mescolino, e non la modifichino.

Razionalmente la società civile sarebbe semplice scambio di utili: la sua attuazione storica sarebbe la *polis*, la città. Ora la città non è mai semplice comunione di utili, contenendo sempre altri elementi etici, i quali sollevano la società civile all'organismo superiore dello Stato. Datemi una convivenza di uomini, ed è impossibile che si restringa a trafficare. Aristotele difatti chiama lo Stato *polis*, o città: ai Romani per molti secoli fu Stato la *urbs*. In entrambi i due casi però la città non era semplice società: l'aver ogni città un Dio, fondatore o custode di quella comunione, mostra come fin dall'origine un vincolo religioso abbia consacrato le città, non altrimenti che gli Dei domestici avevan consacrato le famiglie.

## CAPITOLO XXI.

### DELLA GENESI DELLO STATO.

Cicerone descrive tutte le gradazioni, per cui si passa dal primo nocciolo della famiglia a quella ch'ei dice carità del genere umano, con le seguenti parole.

« Nihil est tam illustre, nec quod latius pateat quam conjunctio inter homines hominum, et quasi quaedam societas, et communicatio utilitatum, et ipsa caritas generis humani: quae nata a primo satu, quo a procreatoribus nati diliguntur, et tota domus conjugio et stirpe conjungitur, serpit sensim foras cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitias; post vicinitatibus: tum civibus, et iis, qui publice socii atque amici sunt: deinde totius complexu gentis humanae » (De finib. lib. V. 23).

Tutte le transizioni da noi discorse vi sono additate: la famiglia, la gente che si allarga di cognazioni e di affinità e di amicizie; la città, ed all'ultimo la società dell'uman genere; concetto che Cicerone aveva tolto dagli Stoici, i quali, per questo rispetto, prelusero al Cristanesimo.

Avendo Cicerone distinto la vicinanza dalla città, è chiaro che la prima si riferisce allo scambio delle utilità, mentre la seconda comprende altri elementi. Il cittadino è più del vicino: ci è tra cittadino e cittadino ben più profonda comunanza, che il sovvenire scambievole alla sodisfazione dei loro bisogni, come usa tra vicini.

Esaminiamo a parte a parte questa coscienza complessa del cittadino, dalla quale rampolla poi il concetto dello Stato.

Il primo germe dello Stato è la patria. Qui ancora è visibile la traccia della famiglia: la patria è la terra dei nostri padri, dove sono le loro tombe, dove vive la loro memoria: è la terra pia che « ci raccolse infanti e ci nutriva » come la diceva il Foscolo; dove la prima volta cominciammo a sentire, a parlare, a pensare; donde traemmo nutrimento; dove non ci è cosa che non s'intrecci con le nostre rappresentazioni coi gruppi d'immagini, onde si compone la nostra coscienza.

Tutto questo cumulo d'impressioni, di rappresentazioni, di sentimenti e di memorie si appunta e si compendia in questo nome solo. Ecco come li esprime tutti con la solita dolcezza il Petrarca:

« Non è questo il terren che io toccai pria,  
Non è questo il mio nido,  
Ove nutrito fui sì dolcemente?  
Non è questa la patria, in che io fido,  
Madre benigna e pia  
Che copre l'uno e l'altro mio parente? »

Non è da maravigliare adunque, se tanto tenace è il legame che vi c'incatena. Nei popoli primitivi, la cui coscienza è più occupata dalle immagini, questo nodo è indissolubile: l'uomo vi è intrinsecato con la sua terra. Chi voglia formarsi un'idea dell'efficacia di questo sentimento, legga i *Profughi di Parga* del Berchet. La forza che esso contiene si rileva dalla risposta che dava uno di questi sventurati costretto a spatriare: Posso io dire alle ossa dei miei maggiori: levatevi e venite con me?

Più tardi il patriottismo si arricchisce di un contenuto più spirituale: anziché al luogo si bada alle costumanze, a quell'insieme di principî che regolano le loro relazioni scambievoli, e che i Greci chiamavano *τὰ πάτρια*. Così nel *Guiglielmo Tell* di Schiller, quando questi domanda: dov'è l'antica Svizzera? gli si risponde: tu la porti con te. Così, quando i Comuni italiani avevano viste abbattute e rase al suolo le loro case, ei patteggiavano con gl'Imperatori, purchè questi conservassero incolumi le loro franchigie. Ancora vive, pur dopo la formazione dei nuovi stati, nella Spagna l'amore pei loro *fueros*, specie di costumanze locali, simili a quelle che i nostri Comuni consegnavano nei loro statuti.

L'unità di cotesti gruppi, onde si componeva la patria, nel doppio aspetto che abbiamo indicato, era però sempre compendiata in un nome; e cotesto nome era alcunchè di sacro, un dio presso i Gentili, un santo presso i Cristiani: ed era naturale, chè a raccogliere tanti elementi disparati occorreva un'unità indefinita, ed insieme santificata dalla religione. San Marco, per esempio, ricordava al Veneziano tutte le dolcezze della patria, tutte le vittorie delle flotte, che partite dalle lagune avevano corso trionfalmente i mari; tutti i dogi che ve li avevano accompagnati.

Ei cantavano San Marco,  
I Pisan, gli Zeno, i Dandolo,  
Il maggior dei Morosin,  
E pei sen lunati ad arco  
Lunghi gli echi minacciavano  
Sino al Bosforo, all'Eusin.

La patria adunque comprende e la coscienza domestica, e quella della società civile; gli effetti della famiglia, e gli statuti che regolano i rapporti tra i cittadini: è patria, ed è comune, come la dicevano i nostri antichi, i quali al nome di comune, così profondamente significativo, seppero agguingere tanta gloria in pace ed in guerra.

Il vincolo che univa le membra di una famiglia sola si è allargato agli abitanti della medesima terra: l'accordo fuggevole, che si stringeva nei contratti, è diventato costume comune negli Statuti. Lo Stato adunque comincia ad apparire nella patria, nella città: e se l'attività umana si circoscrive nei bisogni della vita quotidiana, non ci sarebbe mestieri di ulteriori ampliamenti.

Gli antichi, difatti, si fermarono alla città, e lei immedesimarono con lo Stato. L'opposizione dell'antichità era tra *civis* ed *hostis*: cittadino o nemico. I Greci ed i Romani, più colti degli altri popoli, arrivarono fino all'amicizia di più città insieme; ma in questa amicizia primeggia sempre una sopra delle altre, sotto il nome di egemonia presso i Greci, ed ebbe tal egemonia delle città unite or Atene, ora Sparta, ora Tebe, secondo la varia loro floridezza. Tra le città latine primeggiò sempre Roma; sicchè può dirsi, che se gli antichi arrivarono a conoscere l'uguaglianza civile tra cittadino e cittadino, dopo non piccole nè brevi lotte; ei disconobbero affatto l'uguaglianza politica, la parità tra città e città.

Ora lo Stato si fonda su l'organismo delle varie città in un corpo solo.

Nello stesso modo, difatti, che l'individuo non basta a sè stesso senza la famiglia; nè la famiglia basta a sè stessa senza la società civile; così ciascuna società civile, o città, non basta a sè stessa senza l'unità superiore dello Stato.

Lo Stato è l'organismo etico di un intero popolo che basta a sè stesso.

La condizione di vicinanza, che accompagna la città, accenna alla immediata soddisfazione dei bisogni; ora i bisogni di simil genere sono, per lo più, relativi alla vita individuale, non a quella più perfetta, che è la vita universale dello spirito. A quest'ultima si richiede un'attività più ricca, e più svariata; si richiede non la gente racchiusa da un muro e da una fossa, ma un'intera nazione.

Una nazione organata si chiama popolo: lo Stato adunque è l'ultima forma che perfeziona un popolo; il popolo è il soggetto, il sostrato su cui lo Stato si fonda.

Ogni popolo differisce dagli altri per attitudini naturali assai disformi, e poi per il linguaggio, per costumi, per credenze, per un genio insomma tutto suo proprio, che si è detto psiche del popolo, quasi anima comune. Lo Stato è la forma universale che sussume tutta questa attività collettiva in un unico volere. L'unità del volere costituisce la nota differenziale dello Stato: quando il Berchet credette venuto il tempo che l'Italia si ordinasse in un Stato solo, cantò:

« Di tre secoli il desirè  
In volere ei si cangiò.

Benchè un popolo parli, e pensi, e creda, ed immagi-

ni, e compia tutte le funzioni psichiche, le quali attestano la comunanza dell'anima, se manca intanto dell'unica volontà, non sarà ancora uno Stato. Nell'Etica, come abbiamo visto più volte, l'essenziale è sempre la *volontà comune*.

Lo Stato adunque si può più brevemente definire: la volontà comune di un popolo.

Ed ora siamo in grado di paragonare con maggior precisione il concetto dello Stato con quello della società civile, e della famiglia.

Nella famiglia la volontà comune è limitata tra i membri di essa famiglia: nello Stato è universale.

Nella famiglia i membri non hanno tutti lo stesso valore, nello Stato sì.

Dunque nella famiglia il vincolo è particolare, le volontà de' membri non sono uguali: nello Stato il vincolo è universale, le volontà de' cittadini sono uguali.

Venghiamo ora alla società civile. Qui le volontà sono uguali e s'accordano in una volontà comune: ma l'accordo concerne soltanto le utilità della vita; i mezzi, cioè, non già il fine. La volontà comune, o la comunione, non è voluta per sè, ma come mezzo per vivere più comodamente.

Nello Stato, invece, la comunione è cercata per sè, costituisce essa il fine, la sostanza vera delle volontà singole.

« La comunione (*die Vereinigung*, quella che Aristotele chiamava *κοινωνία*), come tale è essa stessa il vero contenuto ed il vero fine; e la determinazione degli individui è quella di menare una vita universale ».

Così scriveva l'Hegel, in perfetta conformità con la dottrina aristotelica, salvo il divario che Aristotele chiamò

Stato la poli; ed Hegel parla dello Stato, come se storicamente oggi esiste.

Se ora il dovere nasce dalla vita comune, se la compiuta vita comune si verifica nello Stato, egli è chiaro che il più alto dovere dell'uomo consiste nell'essere cittadino, o membro dello Stato.

L'uomo individuo è un frammento, il cui significato si scopre nell'integrarsi che fa nello Stato; è una potenza, la cui energia si reca in atto nella vita comune, nella quale trova le condizioni per recarvisi.

Esaminando il processo dell'attività umana, abbiamo più volte notato, esserle questo di proprio, il convertire cioè in costante ed universale tutto ciò ch'è passeggero e particolare.

Ora nella vita pratica cotesta conversione non si verifica altrove, che nello Stato; dunque organizzarsi nello stato è il vero compito umano. E che la conversione, di cui abbiamo toccato, si verifichi nello Stato, sarà provato appresso.

Nella famiglia l'individuo sviluppa tutta la ricchezza de' suoi affetti: nella società civile si procura tutte le agiatezze della vita: nello Stato si organa come volontà libera e ragionevole.

Emanuele Kant richiedeva pel concetto della virtù, che ogni elemento sensibile disparisse, e che si avesse da fare con la volontà pura, per ordinare quello ch'egli diceva regno de' fini.

Dalla nostra persona è impossibile discacciare, intanto, quell'organismo sensibile e appetitivo, che dava al Kant tanta molestia; ma è impossibile trasformarlo, e convertire gli organi del senso in strumenti della ragione. Siffatta

conversione la fa lo Stato; onde in esso si attua la vera virtù.

Nell'individuo solo c'è il piacere o l'utile, espressione dell'egoismo; nella famiglia c'è l'amore, stimolo naturale convertito in dovere dalla prima vita comune; nella società civile, c'è l'interesse, lo scambio degli utili, poichè i piaceri non patiscono scambio; nello Stato c'è la virtù, l'accordo delle volontà particolari in una volontà comune.

Nello Stato adunque hanno un significato le parole buono e malvagio nel loro proprio senso etico. Che se prima c'è traccia di bontà, c'è in quanto la vita comune iniziata nella famiglia contiene il germe della suprema comunione che si attuerà nello Stato.

Vano è quindi lo sforzo di voler ricavare i concetti di bene e di male o dall'individuo solo, e quindi dal piacere e dall'utile; o dagl'individui riuniti, e quindi dall'interesse: la bontà etica non esiste, se non nella relazione tra volontà e volontà, ed in quanto volontà comune.

Il più delle volte l'Etica si è considerata come una scienza solitaria, come se le virtù etiche fossero campate in aria, e divelte affatto dal consorzio civile; il che rendeva affatto incomprendibile il concetto della virtù etica, o la confondeva coi doveri religiosi: perchè avendosi pur mestieri di un'altra volontà, e mancando un'altra volontà umana, si ricorreva alla volontà divina. Aristotele additò il vero significato dell'Etica, quando scrisse che l'Etica è una parte della Politica. Beninteso però che per Politica non si deve intendere la scienza che insegna le opportunità di reggere gli Stati, ma la scienza che determina l'essenza razionale dello Stato.

CAPITOLO XXII.

DIVERSE OPINIONI SU L'ORIGINE DELLO STATO.

Di quelle che Giambattista Vico chiamava *idee umane*, perchè riguardano l'umanità o la civiltà, ch'è opera dell'uomo, la più complessa, e quindi la più lenta a formarsi, è appunto quella dello Stato.

Essa presuppone già formate altre idee, su le quali si appoggia, e di cui noi abbiamo discorso la formazione nei precedenti capitoli: presuppone la famiglia, presuppone la società civile.

Intanto nel trattare della origine dello Stato si è saltato per solito su queste anella intermedie, e si è voluto rintracciare in qualche attitudine insita, o in qualche artificiosa combinazione la sua prima origine. Taluni sono saltati più avanti e sono ricorsi in un insegnamento divino: solita e facile soluzione di ogni nodo intricato.

Solo i filosofi greci, Platone ed Aristotele principalmente, videro nello Stato l'attuazione piena del fine umano, e chiamarono l'uomo in grande per contrapposto all'uomo singolo, che dirimpetto a lui pareva piccolo. La dottrina dei filosofi greci, ripurgata dei difetti, che l'angustia di quei tempi inevitabilmente portava, può dirsi ancora la più compiuta.

Noi l'abbiamo accettata, purificando la famiglia di quegli elementi estranei che vi si contenevano, ed ampliando la poli greca a tutto quanto un popolo, il quale ha quasi un'anima sola.

Ristretta la famiglia, allargata la città, il concetto dello Stato greco è accefftevole. Qualche altra modificazione sostanziale è ancora necessaria, e se ne discorrerà appresso,

quando si tratterà di proposito dell'organismo dello Stato.

Guardiamo intanto brevemente le origini assegnategli da altri.

Vengono primi quelli che lo fanno di origine divina.

Il loro fondamento era nella tradizione classica, dove la fondazione delle città era attribuita agli Dei, e agli eroi, che n'erano figliuoli. Così gli Eraclidi a Sparta, così a Roma i figliuoli di Quirino. Il velo mistico copriva misteriosamente la culla della civiltà, presentandovi alcunchè che oltrepassava il semplice individuo.

Gli animi v'eran preparati, adunque, e quando San Paolo disse: *omnis potestas ets a Deo*, il dritto divino, ch'era stato riconosciuto prima del Cristianesimo, fu riconosciuto anche dopo.

Si aggiunga che la ricognizione della origine divina dell'Impero era un vero progresso dirimpetto alla teocrazia giudaica, che non vedeva Iddio, se non chiuso dentro gli ordini angusti del popolo eletto.

Ai tempi della riforma quando la teocrazia dei papi minacciava l'indipendenza dello Stato, e voleva assoggettarlo in nome della divinità della Chiesa, fu rimessa in onore l'origine divina dello Stato come contrappeso; e da questa ultima scuola teologica nacque il nuovo dritto divino, che è durato fino al nostro secolo.

Dire che lo Stato è divino nel senso, che ha un valore necessario, che non può quindi venir meno, che contiene in sé la propria ragione, e la autarchia; che non dipende da nessun'altra potestà; dalle cose ragionate innanzi appare manifesto, e noi siamo pienamente d'accordo.

Intendere per dritto divino l'intervento immediato di Dio nella fondazione degli Stati, è una rappresentazione mitica,

che risale alle teocrazie orientali, o ai miti dell'antichità classica, e che non va neppure combattuta oggidì.

Rimangono come origini umane dello Stato le seguenti, che sono state prodotte innanzi or da uno, or da un altro filosofo; vale a dire: la forza, un qualche istinto, l'utilità, un contratto, un Imperativo, un'idea, modello universale.

Succede per lo Stato quell'ordine medesimo di spiegazioni che abbiamo visto verificato per la legge morale: tutte le spiegazioni si potrebbero anche qui ridurre a due categorie, a quelle che gli danno un'origine empirica, ed alle altre che gli danno un'origine meramente ideale.

Senza entrare in molti particolari, discuteremo le ragioni di ciascuna opinione.

· Può lo Stato nascere dalla forza? Così pretendeva Hobbes, a cui la forza parve il solo puntello dello Stato, perchè nessun patto si adempirebbe senza il timore di un danno; perchè il forte non è obbligato ad osservare i patti, quando altri non può resistergli.

Il Rosmini non vuol si prenda sul serio questa dottrina: è una satira alla società dei tempi suoi, ei dice, e nulla più.

Se lo Stato non si concepisce come organismo etico, non è in realtà altro, che una forza stragrande, come dice Hobbes.

Coloro che riducono lo Stato a mera relazione esteriore, come, anche oggidì, alcuni pretendono di fare, riescono alla sentenza di Hobbes.

La forza, essendo un fatto transitorio, non può dar cominciamento ad una istituzione durevole. Cessate le condizioni per le quali nacque, essa istituzione verrebbe meno. Così abbiamo visto venir meno la schiavitù; così sarebbe venuto meno lo Stato se avesse avuto un'altrettante origine.

Giambattista Vico col solito acume notò l'insufficienza di questa grossolana spiegazione, scrivendo :

« Nec regna ex dominandi aviditate, sed ex *humanitate* protegendi infirmos adversus vim primum in terris orta ».

I regni non nacquero dalla cupidità di dominio, ma dalla umanità di proteggere i deboli: non dalla forza, cioè, ma dalla generosità (1).

Il Vico nota la forza di un elemento etico; ed in ciò s'appone bene; ma un semplice sentimento, come vedremo, non basta. I sentimenti, siano inclinati al bene, o al male, sono tutti di natura transitoria: il punto consiste in ciò: spiegare come una causa fuggevole può aver prodotto un effetto costante.

Ed eccomi alla spiegazione dell'istinto. L'uomo si è detto ha una tendenza naturale, e quindi costante, alla socievollezza: da questo istinto prende inizio lo Stato.

Se l'istinto bastasse, ripigliamo noi, lo Stato non sarebbe

---

(1) Sembrano favorire questa opinione gli Stati fondati per conquista; perchè la conquista si esercita sempre con la forza.

L'obbiezione sarebbe valevole, se scacciare gli antichi abitanti o soggiogarli, equivallesse ad aver fondato uno Stato. Ora nulla è più inesatto di questa ipotesi. Se i due popoli, il vincitore ed il vinto, rimarranno nello stesso suolo, possono per questa circostanza affiarsi insieme; ma prima che essi si confondano in una sola coscienza, e formino un solo popolo, troppo tempo ci deve correre. Dopo lento giro di secoli, la convivenza farà dimenticare la prisca violenza; l'incrociamiento dei matrimoni, la lunga consuetudine creeranno quel vincolo etico, che da prima mancava; sicchè si può dire con tutta verità che lo Stato non si è, in questo caso, fondato su la conquista, ma dimenticando la conquista, e quindi non ostante lei.

Tutta la storia dei paesi conquistati è una pruova della lunga preparazione che si richiede, perchè tra conquistatori e conquistati nasca una compiuta comunanza.

produzione umana soltanto, ma comune ad altri animali, che hanno l'istinto medesimo. Ora chi metterebbe in un fascio la società delle api, dei castori, e simili, con lo Stato?

Dipoi l'istinto è cieco: tende alla società, ma a quale? Si arresterà alla domestica? Procederà più oltre? dove si fermerà? Con qual fine?

Aristotele chiamava l'uomo un animale politico, ma la *poli* intanto era nata in Grecia soltanto: egli continua a contrapporre i Greci ai barbari: non la sola natura adunque basta a costituire la *poli*, a cui la natura tende.

Ora quando chiediamo l'origine dello Stato, non vogliamo già sapere quei presupposti lontanissimi, che ne preparano alla lontana l'avvenimento; ma quella ragione prossima, che lo constitui. Così dell'organismo vitale non si cercherà la causa negli elementi primi e semplici, ma nel germe fecondo, dove gli elementi in viva proporzione si legano.

La necessità che si scorge nello Stato, inoltre, non è punto quella che è portata dalla tendenza istintiva. Nello Stato ci è una volontà conscia e libera, dovechè l'istinto sprona oscuramente, e senza coscienza nè dei mezzi che adopera, nè del fine a cui tende.

Lo Stato è complemento dell'uomo individuo, e se fosse opera dell'istinto, invece di sviluppare dippiù l'attività singola, la farebbe tornare indietro, all'oscura complicazione della vita animale.

Più umana è la spiegazione dell'utile di tutti. A radunarsi nell'unità dello Stato avrebbe stimolato gl'individui la propria utilità: tutti d'accordo in essa, perchè ciascuno ci vedeva l'utile suo.

Questa spiegazione consuona coi principii della scuola elveziana. Se non che, essa non tiene. L'utile versa intorno ai mezzi della vita, non già intorno al fine: l'utile è mute-

vole, e domani potrebbe essere dannoso ciò che ieri giovava. A tale stregua, gli Stati si fonderebbero, e si dissolverebbero a capriccio: i cittadini se ne potrebbero staccare, quando l'utile proprio non fosse più conciliabile con l'esistenza sua: strano paradosso, che trasformerebbe lo Stato in un mercato, dove altri va per procurarsi il bisognevole, e procuratoselo, se ne allontana.

È un contratto, ha detto il Rousseau, liberamente concertato. Non essendo lo Stato formato dalla natura, altra spiegazione non rimane, che questa di dichiararlo volontario.

E che sia volontario non si può negare; ma è volontario come il contratto? Si può come questo fare e disfare?

Ecco il difetto di tale spiegazione.

Il contratto concerne i mezzi che agevolano la vita comune, non la vita comune stessa, la quale è volontaria sì, ma in modo che è pure necessaria, perchè non sta in noi volerla o disvolarla; perchè quando la vogliamo, ci siamo obbligati dalla nostra ragione.

A questa necessità appunto ha avuto l'occhio Kant, formulando il suo Imperativo giuridico, sul quale si fonda per cui l'idea dello Stato. La ragione pratica comanda, secondo lui, che ognuno debba operare in modo, che la sua azione sia componibile con quella degli altri.

In questa spiegazione, lo Stato si compie con la semplice limitazione giuridica, segnando a ciascuno individuo il limite della propria attività nell'attività altrui.

È un concetto meramente negativo. Non deve dunque il cittadino far altro, che non offendere i suoi concittadini? La volontà comune dello Stato non vuole dunque nulla di positivo, non ha nessun fine da compiere, contento all'ufficio di attività limitatrice?

Il difetto dell'Imperativo giuridico, nel sistema di Kant,

si riscontra puntualmente col difetto dell'Imperativo categorico, già da noi segnalato antecedentemente. Vuoto l'uno, e vuoto l'altro: nell'Imperativo categorico la volontà individuale non ha altro fine, altro contenuto, che sè stessa: nell'Imperativo giuridico la volontà comune non ha altro fine, che la componibilità, la vuota forma della consistenza degli uomini, senza finalità, nè legge intrinseca.

Aristotele s'accorse benissimo che il fine dell'uomo individuo consuona col fine dello Stato: Kant, avendo concepito come universale vuoto la libertà individuale, ha fatto lo stesso per rispetto allo Stato. È inutile dunque insistere di vantaggio sopra questa lacuna.

Herbart derivò lo Stato da un'idea modello, come aveva derivato da un'idea modello la moralità.

Nella dottrina di questo filosofo, alle cinque idee originarie, che sono i modelli della moralità, corrispondono cinque altre idee derivate, su cui si fondano le cinque forme di società, che egli distingue nello Stato: l'ordine soltanto n'è cambiato, perchè nelle azioni individuali seguono un ordine, nelle sociali un altro.

La prima idea è quella della società giuridica; la seconda, del sistema retributivo, o della giustizia punitiva; la terza, quella del sistema amministrativo, che riguarda il benessere sociale; la quarta quella del sistema di coltura, o della perfezione sociale: la quinta finalmente, della società animata, o della libertà politica.

Così l'idea della libertà, la quale era la prima nell'ordine delle idee originarie, diventa l'ultima nell'ordine delle idee derivate.

Lo Stato, per Herbart, non è un organismo solo, ma sono più organismi coesistenti insieme in tante società, le

quali fino ad un certo punto hanno uno sviluppo indipendente una dall'altra.

Anche qui, i difetti della dottrina politica dell'Herbart rinvergono coi difetti della dottrina etica, precedentemente indicati.

La vita concreta degli uomini, lo sviluppo effettivo della volontà comune non vi è tenuta in conto: le idee modelli non hanno una relazione intrinseca con la vita dei popoli, come non l'avevano con la vita degli individui: servono soltanto di termini di paragone, e nulla più. Se i sistemi empirici si sforzano di far germogliare lo Stato da elementi sensibili, la dottrina kantiana, e più ancora l'herbartiana, credono bastanti le forme ideali vuote di ogni qualsiasi contenuto.

Determinando il contenuto di quell'organismo che si chiama Stato, apparirà manifesto il difetto sì dei primi, come degli ultimi.

## CAPITOLO XXIII.

### DELL' ORGANISMO DELLO STATO.

Il carattere di ogni organismo è di avere organi svariati, ed unità di fine. Affinchè ciò sia possibile, è necessario un accordo tra i vari organi, in virtù del quale tutti, per diverse guise, cospirino all'unico fine.

Trattandosi di organismi etici, gli organi hanno questo di particolare, che sono persone; dimodochè l'accordo deve essere liberamente voluto. Tra il fine ed i mezzi ci dev'essere tal reciprocenza, che i mezzi stessi siano trattati, alla lor volta, come fini.

L'esagerazione nel concepire l'organismo etico può provenire da due opposte sorgenti; o immolare cioè il fine pro-

prio delle singole membra a quello del tutto; o, viceversa, immolare il fine del tutto a quello delle membra.

Sono sbagliate adunque del pari queste due sostanze; una: lo Stato è l'unico fine, gl'individui sono semplici mezzi istituiti per la sua esistenza; l'altra: l'individuo è il solo fine, lo Stato è mezzo per la sua felicità.

Di coteste due esagerazioni, la prima prevalse nell'antichità, la seconda prevale ne' tempi moderni, e specialmente a di nostri.

Lo Stato è il fine, diceva l'Oriente; dunque gl'individui stiano dentro quella attività, ch'ei loro disegna: il guerriero faccia il guerriero, e non altro; e così il sacerdote faccia il sacerdote; l'agricoltore faccia l'agricoltore. Indi nacquero le caste, con la invalicabile, e fissa, ed ereditaria sfera di attività. Lo Stato era sicuro, quando i limiti individuali erano ben tracciati: che l'individuo ci stesse a disagio, e ci si aggranchisse dentro la sua attività, non montava: il letto di Procuste non era una favola.

Piacque il concetto perfino al divino Platone, e ne ritenne la sostanza nella sua Repubblica, con la modificazione soltanto, che non la eredità naturale designasse l'ufficio di ciascuno individuo, ma la scelta dei magistrati volta per volta: l'individuo però rimaneva escluso dal prender parte in questa determinazione.

Ed il rude elemento naturale fu conservato nella schiavitù: in Grecia, come abbiamo visto, si nasceva liberi o schiavi; se schiavi, Aristotele girava la colpa alla natura, che aveva fatti alcuni uomini a servire: la società civile non poteva passarsi di quegli istrumenti animati, quali erano gli schiavi, e l'autarchia dello Stato richiedeva il sacrificio di quegli individui.

Di rincontro all'idea antica dello Stato insorse la nuova

scuola, che impiecioli lo Stato alle proporzioni di strumento. Bentham e Maculay han formolato questa dottrina, la quale professa, che lo Stato c'è per crescere agl'individui la somma della felicità. È la pariglia che la società moderna ha voluto renderne all'antica.

La verità non è in nessuno de' due estremi: Stato ed individui sono fine e mezzo l'uno agli altri: in questa reciprocità consiste la loro conciliazione. Le sue dottrine vanno integrate insieme.

L'individuo solo nella sua particolarità si esprime nell'egoismo: il suo valore etico gli deriva dall'accomunamento con gli altri individui; accomunamento il quale si compie pienamente soltanto nello Stato.

D'altra parte lo Stato non può trattare le sue membra come semplici strumenti, quando queste sono altresì persone fornite di una volontà propria: egli deve procurarne l'accomunamento senza scapito dell'attività speciale di ciascuna; deve integrare, non già mutilare.

Nel giusto equilibrio delle due opposte tendenze da noi additate consiste il vero concetto dello Stato.

Intanto esso è stato riguardato or sotto un aspetto, or sotto un altro, ed i due criterii opposti rispondono agli opposti indirizzi; e l'uno si può dire criterio politico, se guarda più al tutto, che alle parti; l'altro economico, se viceversa guarda più alle parti che al tutto.

Il criterio politico considera lo Stato per rispetto all'unica volontà, ch'è la volontà comune; cioè come tutto politico (*Polizeistaat*); il criterio economico lo considera per rispetto alle volontà singole, come molteplicità d'interessi, e quindi come tutto giuridico (*Rechtstaat*).

Queste due scuole sono alle prese oggidì tanto nell'Etica, come nella Politica, e nella economia, perchè le tre

scienze in questa controversia si toccano e si rannodano insieme.

Tocchiamo le conseguenze dell'applicazione de' due anzidetti criterii all'organismo dello Stato.

Ogni organismo etico ha una volontà comune: questa volontà nello Stato è la legge, in quanto stabilisce il fine; il Governo, in quanto trova i mezzi per attuarlo.

Ogni volontà, abbiamo visto, ha queste due funzioni distinte, che Aristotele chiama *bulesi* e *proeresi*; e così ha la volontà comune dello Stato.

La legge, osserva il Vico, fu detta la lira de' regni; l'accordo all'unisono di tanti disparati voleri: « *lex est lyra regnorum dicta poetis* ».

Senza questo accordo esplicito o presunto, non c'è l'unica volontà, non c'è organismo etico. Può la volontà del vincitore trionfare con la forza sul vinto; può conquistare; ma organizzare non può.

Lo Stato adunque non nasce nè dalla forza, nè dall'arbitrio: nasce quando già nell'animo di una moltitudine si è creata una comunione di interessi, di sentimenti, di opinioni, di pensieri, di costumi, quando insomma la materia organica si può dire già bella e preparata. Lo Stato è la forma del volere che si aggiunge alla coscienza psichica preesistente.

La legge non fa altro che dare una formola alla consuetudine.

Storicamente difatti ad ogni legislazione precedono le costumanze, con diversi nomi: statuti in Italia, *coutume* in Francia, *fueros* in Ispagna.

Dove gli Stati si reggono a forme libere, questo accordo si richiede esplicito, e le leggi si votano dai rappresentanti della nazione.

La moralità della legge consiste in questa unanimità. Se nonchè, trattandosi di accordare volontà umane, e non già canne di organo, l'umanità essendo quasi impossibile, l'accordo richiesto è quello del maggior numero (1).

La vita della Legge è il Governo: Legge e Governo debbono intrinsecarsi sì da formare un atto solo, l'atto volitivo; come succede nello spirito individuale, dove la *bulesi* e la *proeresi* sono due momenti di una stessa volizione.

Aristotele definiva il magistrato *δίκαιος ἐμπύχον*, il dritto animato: trasportando la sua definizione al caso nostro, il Governo potrebbe definirsi la legge animata.

E poichè, al dir dello stesso Aristotele, la legge è la volontà scevra di passioni, perciò nel Governo non dee penetrare l'ombra della passione. Questa è la sua essenza etica.

Il potere legislativo ed il potere esecutivo guardano dunque allo Stato, come ad un tutto che abbia un'unica vita, e questa debbono conservare, difendere, e sviluppare. In quanto poi lo Stato guarda ai singoli membri, e ne conserva le mutue relazioni, è potere giudiziario, del quale abbiamo esposto il fondamento trattando della giustizia.

La magistratura ne' giudizi civili dirime le controversie giuridiche. Il suo compito non è altro che la ricognizione de' dritti di cadauno, ricognizione ch'ei fa sussumendo il fatto particolare in controversia sotto la legge generale. Innanzi al magistrato, se lo Stato contende per interessi

---

(1) Nei paesi, dov'è stato meglio studiato il congegno governativo, si sogliono avere due consensi, nei quali si approvano le leggi: uno ch'è deputato ad esprimere la maggioranza, l'altro che deve tener d'occhio l'interesse delle minoranze. Così appresso di noi c'è la Camera de' Deputati, ed il Senato, che concorrono entrambi alla formazione delle leggi.

suoi, come persona giuridica, coi privati, è trattato da pari a pari, perchè i dritti posti in litigio non toccano la sostanza etica dello Stato, ma sono relazioni esteriori, quali potrebbe avere ogni altro proprietario.

Lo Stato però non è un semplice proprietario, nè un semplice padre di famiglia, nè un semplice cittadino: egli è la personificazione dell'attività collettiva, la quale in lui si organizza, si compie, si eleva a più alti destini. Spetta a lui la direzione suprema di questa attività, a lui il prefiggersi i proprii fini, a lui cercare i mezzi più atti a conseguirli.

Il fine dello Stato ha una doppia determinazione; da una parte dall' Ideale umano; dall'altra dalla storia. L' Ideale umano, in sè sempre lo stesso, è realmente concepito di un modo o di un altro nelle diverse epoche della storia: da qui le differenze che diversificano uno Stato dall' altro.

E la storia attinge le sue differenze non solo dal tempo, ma dallo spazio; non solo dall'epoca, ma dal luogo: e l'attinge ancora dal genio particolare di ogni popolo.

Scriveva Schiller: il puro uomo, che più o meno chiaramente traspare in ogni singolo subbietto, è rappresentato dallo Stato.

Ogni Stato è una faccia di questa rappresentazione; è una nuova attuazione di quell'universale ed infinita idea, a cui l'uomo mira, spronato dalla insaziabile attività del pensiero.

Lo Stato non c'è soltanto per vivere, ma per vivere perfettamente, conforme a ragione.

La perfezione del tutto non può dunque consistere soltanto nella semplice garanzia della vita, e degl'interessi delle parti; perchè questo tutto ha un Ideale suo proprio da raggiungere.

Giudicando ora lo Stato coi due criterii opposti, di cui abbiamo fatto menzione, ne proviene, che, alla stregua del criterio economico che si lascia guidare dai soli interessi privati, lo Stato non debba avere un fine suo proprio, e tutto debba intendere a tutelare la vita, e gl'interessi dei cittadini: secondo il criterio politico, lo Stato avendo un fine suo proprio, differente dai singoli fini delle sue parti; conoscendo esso solo le condizioni complessive, sapendo che i privati nè possono, nè sanno, nè vogliono occuparsi di quel fine comune, ne assume egli sopra di sè la direzione, e l'esecuzione.

L'interesse dello Stato, l'interesse generale, come suole impropriamente chiamarsi, non è più, in questo senso, un interesse, un mezzo, ma un dovere, un fine.

Or cotesto cosiddetto interesse generale è raggiunto in due modi, indirettamente, o direttamente.

Indirettamente, col concorso delle singole attività. Giova allo Stato ogni cittadino, lavorando nella modesta condizione in cui si trova; l'agricoltore, l'artigiano, il commerciante, l'artista, lo scienziato. Il lavoro e l'obbedienza alle leggi fortificano lo Stato.

Direttamente però l'interesse generale, ossia il fine, la vita propria dello Stato, è in mano del Governo, degli uomini che lo dirigono, che lo amministrano, e che costituiscono quella gerarchia, la quale, come ben salda catena, partendo dal supremo capo dello Stato arriva all'infimo degli impiegati.

La legge o la volontà comune dello Stato, si esegue adunque nell'interesse de' singoli, per organo del potere giudiziario; nell'interesse del tutto, per organo del potere esecutivo: e si chiama sotto il primo rispetto, legge civile; sotto il secondo, legge amministrativa.

Rimane a toccare di un terzo aspetto, della legge punitiva.

La contesa civile cade sul *mio* e sul *tuo*, ed è sempre misurabile matematicamente: l'azione punibile non può ridursi a semplice valutazione del danno, e vi si scorge un residuo irreducibile ch'è l'elemento etico.

Il contratto, primo fondamento de' giudizi civili, ha pure un elemento etico, ch'è il consenso; ma la controversia non si aggira sul consenso, si veramente sul contenuto del contratto, su la varia interpretazione che i contendenti gli danno. Il magistrato decide con chi delle due parti sia il dritto: egli non può fare altro, che verificare le condizioni formali, e riscontrarle con la legge: il magistrato è la legge vivente, come lo diceva Aristotele; o *viva vox juris civilis*, come lo diceva il Digesto.

V'ha certi fatti però i quali impugnano a dirittura il dritto, con la coscienza d'impugnarlo, con l'intenzione di volerlo impugnar. Qui dunque il caso muta.

Chi pretende per sua una cosa, perchè crede che appartenga a lui, e non già ad un altro, non nega già il dritto, anzi la chiede, perchè si crede di avervi diritto. Chi, invece, ruba, non contende sul chi abbia dritto alla cosa; ei sa che è di un altro, e violando il dritto, se l'appropria.

Ora il dritto è garantito dalla legge: dunque il fatto criminoso offende due, il danneggiato, e lo Stato. Il risultato non è dunque soltanto la rifazione del danno, ma la punizione della malvagia intenzione. Anzi, mentre nel giudizio civile la rifazione del danno era la sola mira del processo; nel giudizio criminale, la rifazione può esserci e non esserci, la pena però è necessario che ci sia.

Il potere punitivo è una delle funzioni primitive dello

Stato, vediamo adunque che cosa importi razionalmente la pena, e come sia stata variamente spiegata.

Platone fonda la pena su due concetti, su la correzione del colpevole, e su l'esempio (*νομοθεσία, παράδειγμα*). La sua spiegazione concerne adunque o l'individuo che fa l'azione, o quelli che l'han vista fare: lo Stato non entra in conto.

Kant, il quale fa consistere il dritto su la coscienza dei singoli individui, fa logicamente poi consistere la violazione del dritto nell'impedimento posto a tale coesistenza; e quindi la pena nello impedimento dello impedimento. È una spiegazione quasi meccanica, la quale bada al fatto semplicemente, senza tener conto della intenzione, e quindi riduce la pena alla sola prevenzione, perchè impedire la violazione del dritto altrui, non importa in realtà altro, che prevenirla, e nulla più.

Hegel, finalmente, tenendo d'occhio la relazione verso lo Stato, dice così. L'individuo, violando<sup>3</sup> il dritto altrui, nega la volontà universale: la pena nega questa negazione, e quindi dimostra la nullità morale dell'azione criminosa. La pena dunque riafferma lo Stato, negando la volontà individuale che lo aveva negato. Ecco le spiegazioni date.

La pena però è un concetto complesso, che non può essere pienamente determinato senza squadrarlo sotto tutti gli aspetti, che sono tre, per rispetto al colpevole, per rispetto all'offeso, per rispetto allo Stato.

Il colpevole nel malfare si svelle dalla volontà comune, le si contrappone, e sostituisce a lei una sua massima soggettiva, alla quale conferma il suo operare.

Questa violazione della legge è in sostanza, come notava bene l'Hegel, una negazione dello Stato: da qui l'azione pubblica pei fatti criminali. La legge impugnata dev'essere

restaurata: la pena è appunto questa restaurazione. La pena dimostra la nullità morale della volontà individua: l'individuo non può essere un soggetto etico, se non in quando vive secondo la volontà comune espressa nella legge.

In questo senso è altresì vero ciò che Platone il primo intravide, che il colpevole ha dritto alla pena; perchè accettandola ei riconosce daccapo quella legge, che delinquendo aveva impugnata. La pena è per lui correzione.

Come attingere ora la volontà, poichè lei bisogna colpire con la pena?

Le leggi romane scrivevano: « *in maleficiis voluntas spectanda, non exitus* »; ed intanto la volontà è incoercibile.

La pena per colpire la volontà, la cerca nella esteriorità delle sue relazioni, in quell'organismo, per mezzo di cui vive ed opera: la pena restringe questa sfera di azione, definisce le condizioni alle quali dee sottostare, se vuol continuare a sussistere. Tal è il significato della prigionia, dello esilio, de' lavori forzati, e simili.

Accettando le condizioni imposte, il colpevole riconosce quella legge, che delinquendo aveva disconosciuto.

La permanenza visibile di questa coercizione giova di esempio, il quale serve psicologicamente come motivo, che distoglie gli altri dal malfare. All'impeto delle passioni che stimolano al delitto, la società contrappone la pena.

Le ricompense e le pene sono gli stimoli, di cui si serve la società per indurre al bene, e per distogliere dal male. Più virtù ci sarebbe, se, senza questi motivi esterni, i cittadini vi s'inducessero per profonda devozione verso le leggi del proprio Stato; se comprendessero che la vita più perfetta è quella di vivere secondo questa volontà comune; ma poichè non tutti arrivano a questa profondità di coscienza

za politica, il sistema della remunerazione riesce di non piccola utilità.

La civiltà di un popolo si misura quindi dalla qualità de' premi e delle pene. Il vero premio che lo Stato può dare è l'onore; la vera pena è l'infamia, questa disistima generale che mette il colpevole al bando della pubblica stima. Dove il premio si risolve in danaro, dove la pena è afflittiva e selvaggia, ivi la coscienza politica non è ancora spuntata.

Nell'ultimo riguardo, la pena si riferisce al danneggiato

Il reato, dicono i giureconsulti, costa di due elementi, del dolo, e del danno: il danno si rivolge più contro lo Stato che contro l'individuo; il danno più contro l'individuo, che contro lo Stato; benchè e dolo e danno, in certo senso, conspirano insieme sì contro l'individuo, e sì contro lo Stato.

Egli è chiaro, che, il danno essendo il lato più palpabile del mal fare, ed il dolo invece essendo occulto, nelle legislazioni primitive e rozze si è dovuto tenere più conto del primo che del secondo.

Il misfatto si valutava secondo il danno: così leggiamo in Omero, così in Tacito a proposito degli omicidii, che si componevano con certe somme patteggiate tra l'omicida ed i superstiti dell'estinto.

Omero chiama questa, che nei mezzi tempi si disse poi *poena sanguinis, ἐπιπόρνια*.

Tacito scrive: « luitur etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero, receiptque satisfactionem ».

« Pors multae regi vel civitati, pars ipsi qui vindicatur, vel propinque ejus exsolvitur ».

E questa composizione così grossolana, che oggidì ci rivolta la coscienza, massime negli omicidii, fu un salutare provvedimento nella barbarie, quando l'insaziabile sete di

vendetta, ad un omicidio ne avrebbe fatto succedere centinaia, accumulando le vendette del passato a quelle del futuro.

Si diceva *faida* la multa pagata all'offeso: *freda* quella pagata al principe; e quest'ultimo ci entrava per forzare le parti alla pace, per farla poi osservare, per punire i violatori, per fissare la quota delle multe.

La vendetta primitiva, grossolana, era il taglione: tanto per tanto; trasportando la proporzione dell'uguaglianza aritmetica là dove non era applicabile, se non la proporzione geometrica. L'intenzione del malfare ha mille gradazioni benchè il risultato possa essere lo stesso. Ma il progresso del sistema punitivo arguisce uno studio più accurato dell'attività dello spirito, ed una valutazione precisa delle sue azioni; cosa che nelle legislazioni rozze e barbariche non è presumibile.

Radunando tutti gli aspetti della pena, si scorge quanto ci sia di manchevole nelle dottrine dei tre filosofi da noi mentovati. Nella dottrina di Kant manca ogni accento alla moralità della pena, ed al danno non si bada, se non per prevenirlo, non già per rifarlo. Nella dottrina di Platone, si tien conto del colpevole, e della società solo per l'esempio. Nella dottrina di Hegel si bada alla volontà del colpevole e dello Stato; ma del danno non si tocca punto.

Su la questione, se lo stato abbia o no il dritto di punire, noi non spenderemo molte parole. Una volontà che non potesse operare, sarebbe un simulacro di volontà, non già una volontà concreta ed efficace. Operare vuol dire raggiungere il suo fine, sgombrando da sè gli ostacoli, che glielo possono attraversare. La volontà dello Stato, impedita, disconosciuta dalle volontà singole, deve poterle ridurre a quell'accordo, senza cui la vita razionale è impossibile.

Guardiamo ora le relazioni esterne di quest'organismo.

Ogni attività, e quindi anche quella dello Stato, ha due momenti: uno positivo, l'altro negativo; uno con cui afferma sè; l'altro con cui si distingue dagli altri. Nell'organismo, questi due momenti si mostrano come forza plastica, formatrice; e come forma repulsiva.

Con la forza plastica si produce l'organismo, con la repulsiva si lotta per conservarlo.

Lo Stato esprime la sua vita intrinseca col proprio Governo, e con la magistratura; la vita del tutto, con l'azione del Governo; la vita de' singoli, con quella della magistratura.

Quando la sua esistenza si vede minacciata da qualcuno de' privati, ei punisce; ma quando si vede minacciata da un altro Stato, ch'egli non può punire, ei si difende con la forza de' suoi eserciti.

Il dritto di far la guerra nasce dall'autarchia dello Stato: bastare a sè stesso importa poter mantenere la propria autonomia come organismo indipendente.

Questo potere si attua nell'esercito; nè va confuso col potere esecutivo; imperciocchè il potere esecutivo concerne l'interno dell'organismo, mentre il potere militare si riferisce essenzialmente al di fuori, ai possibili assalti di un altro Stato.

Quando anche non ci sia in atto, la guerra è sempre una relazione integrante del pieno concetto dello Stato: essa è intrinsecata con la indipendenza dell'organismo politico, al quale necessita la risoluzione di conservarsi, e quindi di aver sotto mano ed in pronto i mezzi di sostenere la lotta. L'esercito esprime questa risoluzione ferma e permanente.

Ma questa risoluzione ha un altro significato etico: essa esprime che la conservazione dello Stato è il supremo do-

vere del cittadino; che la sua esistenza vale più della proprietà, più della vita dell'individuo. Con qual dritto, difatti, lo Stato richiederebbe il sacrificio degli averi e della vita dei cittadini, s'ei non fosse altro, che un semplice strumento inventato per procurar loro la maggior somma possibile di felicità?

Coloro, i quali valutano l'importanza dello Stato col criterio economico, si trovano impacciati poi a giustificare il dritto di guerreggiare.

Intanto il sacrificio dell'individuo per lo Stato fu sempre giudicato la misura più esatta della civiltà dei popoli, da Ettore che ne' tempi eroici riponeva il miglior augurio nel combattere per la sua patria fino all'ultimo soldato, che muore respingendo lo straniero invasore dalle malvarcate frontiere.

L'educazione militare insegna due cose, che distinguono l'uomo civile dal barbaro; una, guardare i pericoli imminenti senza paura; l'altra, obbedire alle leggi del paese, senza riserva.

Un popolo senza educazione militare ignora la vera moralità; preferisce gli agi ai pericoli; il proprio utile alla salvezza dello Stato; il proprio talento alla maestà della legge.

Aristotele notava tra i difetti della costituzione cartaginese la mancanza di esercito proprio; mancanza che il Machiavelli notava più tardi, e deplorava nell'Italia dei suoi tempi. Le truppe mercenarie accusano il difetto di vitalità intrinseca; la volontà impotente, la coscienza sbiadita, la virtù pigra, che sono segni infallibili di scadimento.

Giambattista Vico dice che la prima virtù fu la forza, la quale si manifestò in due forme, nel soggiogare le terre incolte e nel soggiogare in guerra i popoli.

« Prima virtus, seu fortitudo, fuit terras subigere, deinde successit subigere bello populos ».

Questa prima virtù intese dunque ad assicurare le condizioni, che fanno possibile la vita comune; la condizione materiale del nutrimento, di cui la coltura della terra era ferace; la condizione morale, di respingere in guerra i popoli che ne minacciavano l'esistenza.

La guerra però non è legittima, se non a questo patto solo, finchè si limita cioè a debellare i superbi, come cantava il poeta latino:

« Parcere subiectis et debellare superbos ».

Così la inclinazione alla guerra può contenere il germe della virtù; quando cioè il far la guerra si accetta come un dovere, e non si cerca come un passatempo. Onde se noi ammiriamo gli antichi romani, i quali abbandonavano i solchi dei loro campi per accorrere, chiamati, alla difesa dei loro confini, disapproviamo poi quei Germani accattabrighe, descritti da Tacito, i quali andavano in cerca dei popoli che si guerreggiavano per mescolarvisi, *quia ingrata genti quies*. Lodevoli quegli operai dei nostri Comuni, i quali si raccoglievano attorno al nostro gonfalone, quando la patria li chiamava alle armi, ed, abbandonate le officine, davano prova di obbedienza e di valore; dispregevoli quei capitani di ventura, e quelle torme venali, le quali trafficavano la loro vita, e, secondo la frase del Petrarca, vendevano l'anima a prezzo.

La vita militare è dunque un dovere per tutti: è anzi un dritto, di cui ogni cittadino dev'esser geloso. Il cittadino che non partecipa ai comuni pericoli non è degno di vi-

ta comune: è un mendico sofferto per mercede nel suolo, ch'ei non concorre a difender e.

Nè il cittadino può esentarsene col pretesto, ch'ei non crede giusta la causa della guerra; ch'egli non ha fiducia nel Governo che l'ha intimata, nei condottieri che la dirigono. Imperocchè se tale scusa reggesse, lo Stato medesimo non sarebbe possibile. Con lo stesso ragionamento, difatti, altri si schermirebbe dall'obbedire ad una legge, qualificandola per ingiusta; altri, agli effetti di un giudizio, dichiarandolo erroneo; nè ci sarebbe vincolo politico, che da tal presupposto non fosse rotto.

Emanuele Kant, dopo aver distinto i poteri dello Stato nel legislativo, giudiziario, ed esecutivo, osservava, dover si il potere legislativo tenere per indifettibile, il giudiziario per infallibile, l'esecutivo per irresistibile: volendo significare, che altri non possa sottrarsi alla norma della legge, con la scusa che in qualche cosa ella taccia; e neppure agli effetti del giudizio, con la scusa, che i magistrati abbiano sbagliato; nè finalmente alla forza dello Stato, provandosi di resistervi, e di contraporle la forza individuale.

La stessa assolutezza, lo stesso incondizionato comando dee riconoscersi nello Stato, quando intima la guerra. Possono i cittadini discuterla, impugnarla, finché non sia decisa: intimata, non ci è cittadino, che possa valersi del suo giudizio individuale, della sua antecedente disapprovazione per rifiutare la propria cooperazione. Lo Stato lascia intera la libertà di pensare, non può lasciare intera la libertà di fare, quando il fare del privato è in contraddizione con la volontà comune. Spinoza perciò scriveva: bisogna operare d'accordo, ma non è necessario pensare tutti d'accordo.

Che anzi, moralmente parlando, maggiore è il merito del

cittadino quando obbedisce alla Stato, pur quando le azioni comuni siano in conflitto colle proprie opinioni.

Quel che si dice qui de' cittadini vale pei partiti politici quando lo Stato si regge con ordine rappresentativo. L'obbedienza alle leggi sancite, all'autorità del Governo non è dovuta solo dai fautori del partito, che ha in mano il potere, ma da tutti senza distinzione. E se questa obbedienza è necessaria sempre, essa è maggiormente richiesta, quando lo Stato è in guerra, e deve lottare per mantenere la sua indipendenza. I popoli non meritano di essere liberi, se non a questo patto; a patto cioè di essere virtuosi; e la prima, la vera virtù politica è quella di uniformarsi alla volontà comune, di cederle, di sacrificarle, se occorre, la volontà propria.

Ma se il cittadino non può esimersi, sotto nessun pretesto, di partecipare alla difesa del suo paese, niun deve ardire di sostituirsi all'autorità dello Stato; di prendere sopra di sé la responsabilità di cacciarsi in una guerra, senza l'autorità, o, peggio ancora, contro l'autorità dello Stato. Neppure la vittoria compenserebbe il danno morale di queste intraprese; le quali se anche il giovassero per un momento, scalzerebbero, col pericoloso esempio, le fondamenta stesse della vita politica. Nessun cittadino, per grande che sia, può mettersi al di sopra del Governo: quanto più grande egli è, tanto maggiore anzi gli corre l'obbligo dell'obbedire. La vera epigrafe, che onora la memoria dei buoni cittadini, è quella che gli Spartani scrissero sul monumento dei Trecento morti alle Termopoli: morirono obbedendo alle leggi di Sparta.

Nei popoli moderni, se ne levi forse l'Inghilterra, il rispetto all'autorità è di molto indebolito: l'individuo ha maggiori pretensioni, sente più piena la forza della sua in-

dividualità, e cerca quindi di restringere al possibile la forza dello Stato ch'egli non sa concepire altrimenti, che come limitazione della forza sua. Tutti parlano dei diritti che ha l'individuo dirimpetto alla Stato, pochi dei doveri che allo Stato li vincolano: in questa moralità pubblica che è poi la più eccellente moralità, gli antichi entravano innanzi a noi di lungo tratto.

La conciliazione consisterebbe nel concepire bene la vita umana, nel comprendere che la vita dello Stato non è in contrasto con la vera vita individuale, ma con quella parte forse, che non si può dire umana, sì veramente animalesca. Alla quale comprensione può giovare lo studio dell'Etica, determinando con precisione il concetto della virtù, e dimostrando che la virtù politica è la più eccellente, se non forse la sola virtù umana.

Vediamo ora come tutti gli anzidetti poteri s'intrecciano sì, da costituire un solo organismo.

Emanuele Kant paragonò l'annodamento di questi poteri al nesso che lega insieme le tre proposizioni di un sillogismo; sicchè nello stesso modo, in cui in un unico sillogismo ci sono tre proposizioni di valore differente; così pure nello Stato. I tre poteri erano, per lui, differenziati così.

La legge fa nello Stato l'ufficio, che la premessa maggiore adempie nel sillogismo; il potere esecutivo corrisponde alla minore, la quale sussume il fatto particolare sotto l'universalità della legge; il potere giudiziario finalmente corrisponde alla conseguenza, che è l'applicazione dell'universale al particolare; della legge al fatto.

Altri ritenendo la ripartizione Kantiana, hanno però invertiti gli uffici rappresentati dalla minore, e dalla conseguenza, ed hanno detto che la minore sarebbe con più esattezza paragonata al potere giudiziario, e la conseguenza al

poter esecutivo; perchè difatti il potere giudiziario compie la sussunzione del fatto particolare sotto la massima generale indicata dalla legge.

L'osservazione più importante a proposito di quest'analogia tra il sillogismo e l'organismo dello Stato, è quella fatta dal Trendelenburg, il quale nota, non esser la nuda ed astratta legge bastevole ad esprimere la maggiore, ossia il primo potere dello Stato.

La volontà, difatti, in cui s'incentra la persona dello Stato, ha due momenti distinti, benchè nell'atto volitivo si immedesimano, e fanno uno. La legge esprime la massima dell'operare nella sua astrattezza, e nulla più: la legge sola non è un potere: diviene un potere, quando è avvivata, recata in atto dal Governo.

Nella volontà individuale si distingue la massima dalla volizione stessa; e così pure è da distinguere la legge dal Governo; ma nè la massima nè la volizione si possono scindere. La legge senza il modo di essere attuata non sarebbe da sola una differenza tale da far distinguere uno Stato da un altro. Due Stati potrebbero avere la stessa legislazione, ed intanto essere diversi: la differenza proviene dalla direzione del Governo.

La maggiore del sillogismo è adunque rappresentata dal potere legislativo e dal Governo.

Di che si scorge, perchè al Governo spetta la proposta delle leggi, toccando a lui l'ufficio di regolatore, e non essendo meritevole di tal nome chi si spoglia di questa direzione suprema, ovvero chi alla direzione secondo una massima razionale e stabilita per legge costituisce l'arbitrio. Il Governo deve adunque guardarsi sì dalla fiacchezza, che abbandona il timone dello Stato alla ventura, come

dalla tirannide, che lo volge a suo talento, e contro la volontà comune.

Il potere esecutivo, di cui abbiamo toccato qui, e che compie la legge recandola in atto, non va però confuso col poter militare, come han fatto taluni. Il poter militare, o l'esercito, esprime la difesa dello Stato, contra gli assalti di un altro Stato, e come tale non dà mano all'esecuzione della legge, la quale obbliga soltanto i cittadini, e non già gli estranei. Della relazione fra Stato e Stato parleremo appresso.

## CAPITOLO XXIV.

### DELLO STATO IN QUANTO CONTIENE ALTRI ORGANISMI.

Lo Stato è l'organismo massimo, il quale sussume, non annulla gli organismi inferiori; e con questa sussunzione li ricomprende nella sua vita medesima, ed insieme li modifica, e li completa.

Lo Stato viene all'ultimo, ma in ogni processo bene ordinato l'ultimo a svilupparsi è sempre il più perfetto. Lo Stato storicamente è preceduto dalla casa (*οἶκος*) e dal borgo (*κώμη*), ne' quali Aristotele scorge i due nuclei primitivi della famiglia e della società. Quando nasce lo Stato, cotesti organismi non solo si conservano, ma acquistano un valore più universale. Essi non hanno più il loro solo fine peculiare di adempiere, ma debbono concorrere alla vita dello Stato, e far quindi cospirare il loro fine col fine universale. Onde nè la famiglia si può restringere alla sola vita comune tra conjugi, e tra genitori e figli; nè il borgo è fatto per il solo scambio delle utilità soltanto. Diventato fine loro il fine dello Stato, quelle prime

comunioni; pur rimanendo, si trovano quindi trasformate.

La famiglia adunque è regolata dallo Stato: il consenso de' coniugi ha una limitazione nelle condizioni che lo Stato richiede sì per la capacità fisica, come per la capacità etica: quindi nascono quelli che si dicono impedimenti civili, e che sono fatti, perchè dall'arbitrio degl'individui non sia recato danno o alla fecondità della generazione, o al pubblico costume.

Lo Stato ha inoltre bisogno di conoscere le relazioni domestiche, per tutelarne i diritti; quindi richiede la celebrazione del matrimonio pubblica e solenne. Questa solennità, come la benedizione religiosa, secondochè abbiamo avvertito avanti, non costituisce la moralità del fatto, ma ne rende nota e certa l'esistenza.

Lo stesso dicasi del *κοινὴ*, o borgo, come lo chiamava Aristotele, e che noi potremmo paragonare a ciò che diciamo Comune.

Oltre al fine delle utilità reciproche, e delle utilità che riguardano la vita quotidiana, lo Stato richiede qualcosaltro, che ha un valore universale; richiede, per esempio, un'istruzione, richiede un'igiene, richiede una polizia. Da qui tutte le nuove relazioni che queste piccole comunioni acquistano verso lo Stato.

Commisurare il grado e il modo della dipendenza, che debbono avere dallo Stato, è ufficio della legislazione positiva: a noi preme assodare, che ovunque c'è vita comune, ivi penetra sempre l'azione dello Stato, ch'è la massima vita comune.

Ma non solo dipendono da lui questi organismi, che storicamente han preceduto la sua comparsa, ma altri ancora che si possono venir formando nel suo seno medesimo. Lo Stato può consentirne la formazione sia per fini privati,

come per fini pubblici: può concedere a queste società fattizie una personalità, che si chiama giuridica, appunto perché non ha nessun fondamento naturale; può concedere anche a tali società prerogative, elevandole da semplici società a corporazioni, quando riconosce in loro un fine pubblico; può insomma creare una catena di anella intermedie, che dall'individuo si vanno a mano a mano dilatando nell'orbita universale della sua attività. Se non che, fra queste società fattizie, e quelle che, come la famiglia ed il Comune, hanno un fondamento naturale, corre tal divario, che le fattizie si creano e si disciolgono, secondochè lo Stato ci vede un aiuto o un ostacolo allo sviluppo suo proprio; le altre, che sono fondate in natura, possono dallo Stato essere modificate, regolate, ma non già annullate. Esse rimangono sempre il presupposto storico, donde lo Stato è venuto fuori.

Tra questa società che lo Stato può regolare, ma non distruggere, ci sono le Chiese. Essendo le relazioni tra lo Stato e la Chiesa in vario senso disputate, giova qui dare le linee della controversia, e della soluzione, stando ai principii della nostra scienza.

Anzi tutto bisogna distinguere la religione dalla Chiesa. La religione è un complesso di dottrine, di pratiche, di riti, concernenti le relazioni, il legame (*religio a religando*) tra l'uomo e Dio. Chiesa, invece, come indica la parola greca (*ἐκκλησία*) generalmente adottata, significa la moltitudine de' credenti uniti nella stessa fede, e negli stessi riti.

Ci può essere adunque religione senza Chiesa. Così nelle società primitive, ogni famiglia aveva i suoi Dei, ed il padre di famiglia era pure sacerdote. Nate le città, gli Dei familiari non bastarono più, e ci furono gli Dei custodi della città: allora chiesa e città erano una cosa stessa.

Soppravvenuto il Cristianesimo, il quale non riconosce altro che un solo Dio, i credenti, sebbene divisi in città, e più tardi in Stati diversi, formarono una Chiesa sola.

Adunque, storicamente, la Chiesa si distingue dallo Stato soltanto allora, che una medesima fede vien professata da popoli appartenenti a Stati diversi. Finchè durarono gli Dei nazionali, ed ogni gente ebbe il suo proprio Dio, questa distinzione non ci fu. Questo periodo è detto quindi *Gentilesimo*, ossia religione degli Dei nazionali.

Il Cristianesimo essendosi però diffuso, incontrastata religione, per quasi tutta Europa, i cittadini de'singoli Stati erano ancora stretti da uno stesso vincolo religioso; nessun dissidio c'era tra il cittadino ed il credente.

Con la Riforma le cose mutarono: la Chiesa cristiana fu divisa in diverse confessioni religiose; sicchè dentro un medesimo Stato c'erano cattolici, luterani, calvinisti, e via via: tutti erano cittadini, non tutti erano credenti allo stesso modo.

Il Cristianesimo era divenuta religione *internazionale*, in opposizione al *Gentilesimo*, ch'era religione *nazionale*: d'altra parte lo Stato, dopo la Riforma, divenne *interconfessionale*, in opposizione allo Stato di prima, ch'era *confessionale*.

I limiti tra Stato e Chiesa non coincidono dunque più: la Chiesa si estende oltre ai limiti dello Stato: lo Stato comprende credenti di diverse Chiese.

Qual'è dunque la mutua relazione, oggidì, tra questi due grandi organismi?

La relazione deve nascere dal diverso loro concetto.

La Chiesa è un organismo religioso, lega gli uomini in Dio, intende ad una perfezione dell'individuo verso una vita futura: può anche entrare nella vita di quaggiù, ma sol-

tanto come chi va in cerca di mezzi per raggiungere un altro fine. La Chiesa è la *città di Dio*, e la città di Dio non è di questo mondo.

Lo Stato invece è un organismo etico, lega di uomini tra di loro in vita comune, ha d'occhio il fine umano: bada alla perfezione del vivere sociale: considera le altre comunioni in relazione col suo fine; cerca di coordinarle a questo; di altri fini non si occupa, non perchè li discreda, non perchè li abbia a vile, o a disdegno, ma perchè essi non lo toccano.

Ma se lo Stato lascia che l'individuo si cerchi altri fini, che si affatichi intorno a più eccellenti ideali, esso esige però che questi altri fini individuali non attraversino il conseguimento del fine etico, al quale egli mira.

Lo Stato adunque può limitare la società religiosa, o la Chiesa, soltanto per rispetto al fine etico, prescrivendo che quello della Chiesa non sia in contrasto col suo: ecco l'unico criterio della sua azione limitatrice verso la Chiesa; di altri criteri non può servirsi.

Lo Stato perciò non può entrare nella discussione intorno alla origine, o alla legittimità di questa o di quella Chiesa; non può preferirne una ad un'altra; non può imporre credenze religiose con la violenza, o con la violenza sterparle: ciò distruggerebbe quella libertà della coscienza individuale, su la quale soltanto si fonda la indipendenza della Chiesa.

V'ha oggidì una scuola, la quale propugna questa indipendenza con altri principii; puntellandosi, cioè, su la rivelazione divina, e sul precetto che bisogna obbedire più a Dio, che agli uomini; sicchè dunque la Chiesa, la quale parla in nome di Dio, è da mettersi avanti allo Stato, ch'è di fondazione umana.

Queste pretensioni non reggono ad una critica seria. Quando Dio abbia parlato, ed a chi, e per bocca di chi, è questione di fatto, sempre controversa, ed impossibile a decidere fra tante Chiese, che si contendono la prerogativa di questa rivelazione, e di questa investitura divina. Invece, che un numero di cittadini professi questa o quell'altra confessione religiosa, è pure un fatto, ma presente, ma certo, ma capace di essere definito e valutato per le conseguenze pratiche della condotta dell'uomo in società.

La prima questione adunque si girerà ai teologi; l'altra che concerne la esistenza effettiva di un numero di cittadini che professano un dato simbolo religioso sarà soltanto di competenza dello Stato.

Volendo ritenere il fondamento della origine divina, ci s'intricherebbe in un labirinto senza uscita, ed in un ginepraio di questioni una più buia dell'altra. Scartando, al contrario, le origini, le quali sono sempre misteriose più di quelle del Nilo, ed attenendoci al fatto, dobbiamo riferire allo Stato la soluzione della coesistenza di più società religiose, benchè tra loro discrepanti. E con qual criterio debba regolarsi esso, abbiamo già accennato tanto, che basta al nostro presente ragionamento.

V'è ancora di quelli, i quali sempre in cerca di un progresso indefinito, vagheggiano per l'avvenire una società ideale, pura, senza confini nello spazio, senza scoria d'interessi montani, e vedono questa futura società nella chiesa. La quale perciò dovrebbe essere una sola, un ovile sotto un pastore, senza litigi, senza guerra, tutta fede, tutta amore; un'anticipazione del paradiso, insomma.

A giudizio di costoro la Unione politica degli Stati sarebbe una preparazione della società futura, che sarà l'uni-

ca Chiesa, preparazione transitoria, destinata a scomparire, come prima verrà su la terra il Regno del Signore.

Lo Stato pare a costoro inceppato ancora nella particolarità di questo o quel popolo; momento fuggitivo che tosto o tardi cederà il luogo ad una comunione vasta, ampia quanto tutto l'uman genere.

Chi debba prendere in mano la somma potestà nella società futura, non è deciso: a taluni, come son quelli di cui parliamo ora, pare che sarà il capo della chiesa universale; ad altri, di cui parleremo nell'altro capitolo, pare che sarà un arbitrato internazionale, che di tutti gli Stati farà una federazione con a capo questo moderno Anfizionato non più greco, ma mondiale.

Ai futuri scrittori dell'Etica rimandiamo la ricerca di cotesti nuovi organismi morali, quando sorgeranno, e se sorgeranno: per ora il supremo organismo è lo Stato. Vero è che la Storia del mondo è un dramma che si va rappresentando, e che ancora il nodo non è sciolto; ma nei termini presenti della società, ecco le osservazioni che ci è lecito fare.

Un organismo vivo ha bisogno di un corpo, ha bisogno di alcune condizioni materiali della sua esistenza. Il corpo di uno Stato è un popolo; le sue condizioni materiali sono una ragione determinata, donde questo popolo ritrae il sostentamento, dal cui clima e dalla cui produttività piglia certe attitudini peculiari, le quali non si possono attingere altrove. Che se l'influenza del suolo, del clima, della postura geografica non si dee ritenere come la sola effettrice di tutte le varietà tra popolo e popolo, certo è però che in gran parte essa vi concorre. Or dunque se lo Stato è la forma ultima e piena, in cui mette capo la coscienza di un popolo; finchè non si dimostri,

che le varietà di suolo, di clima, di razza non dispariranno del tutto, lo Stato sarà l'estremo limite, a cui la vita comune si arresterà: in più angusti termini la vita comune mancherebbe di ricchezza, di varietà, di risorse; mancherebbe di autarchia: senza punto di limiti la vita comune sarebbe senza sostrato naturale, senza coscienza psichica, senza note differenziali, sarebbe un'astrazione, o quel che si dice un'utopia.

La Chiesa può fare a meno delle differenze, perchè in Dio tutti gli uomini si svestono delle loro finitudini, tutt'i popoli si confondono nel concetto comune di genere umano; ma la Chiesa non è un organismo compiuto, ha bensì uno spirito, ma non ha un corpo; e quindi non è una società umana che basti a sè stessa. La Chiesa esiste nello Stato, se vuol essere una società definita; esiste nella solitudine della coscienza se aspira all'universalità. Se non ch'è nella coscienza essa non è più chiesa, nè società, ma è mero sentimento religioso indefinito, ondeggiante, che sfuma nell'ascesi, ed abborre della vita comune.

C'è la Chiesa italiana, o la gallicana, o l'inglese, o la tedesca quando si vuol guardare agli uomini che si legano insieme in società, perchè in questi nodi particolari niuno di loro rinunzia alla vita comune del suo popolo: ovvero, se vi rinunzia, ci saranno i solitari della Tebiade, e gli ordini religiosi; ci sarà cioè o la negazione di ogni società, o una società posticcia senza fondamento naturale, senza famiglia e senza patria.

Concludiamo adunque: lo Stato è il massimo organismo etico: esso ricomprende in sè la famiglia e la società civile; la Chiesa deve vivere nello Stato, ne' limiti richiesti dalla vita comune, che dallo Stato sono definiti e mantenuti: la Chiesa non ha le condizioni richieste per dive-

nire un organismo indipendente, e da ricomprendere in sè la vita dello Stato. Perchè ciò fosse possibile tutta l'attività umana dovrebbe restringersi nel sentimento religioso, ed il solo sentimento religioso dovrebbe bastare a fondarvi la vita comune: condizioni ambedue, che non si potranno mai verificare, perchè nè il sentimento religioso è tutto l'uomo; nè una società, che basti a sè stessa, può fondarsi mai sul solo sentimento. Semprechè, difatti, la Chiesa si è ordinata a società, ha avuto bisogno o di arrogarsi, o di chiedere elementi politici, senza de' quali non è possibile nè gerarchia, nè giurisdizione, nè disciplina.

Una prova di ciò, che abbiamo detto, si trova nella storia. Fra le varie confessioni cristiane, quella che più si tiene stretta allo schietto sentimento, senz'altra mistura, è il Quacquerismo, ed in questa setta non si può dire che ci sia chiesa ordinata a società, ma singoli individui indipendenti.

## CAPITOLO XXV. ED ULTIMO

### DELLE RELAZIONI TRA STATO E STATO.

Lo Stato è un organismo chiuso e compiuto in sè stesso: bastevole a conservarsi, ed a difendersi, fornito di autarchia, senza autorità superiore, a cui sia obbligato di obbedire; ed intanto lo Stato, nel suo isolamento, si nello spazio, come nel tempo, non è veramente compiuto. Accanto a lui ci sono altri organismi ugualmente autonomi: ce ne sono stati prima, e ce ne saranno dopo, nel tempo: verso questi altri organismi o coesistenti, o anteriori, o futuri, ha o non ha esso qualche legame?

L'ideale umano è infinito: ogni popolo che si ordina a

Stato non l'esaurisce, ma ne attua un aspetto solo: non è necessario adunque un solo Stato, ma molti Stati. L'universale bisogna che si traduca in atto, vincendo i limiti dello spazio, e del tempo, al modo come si possono vincere, allargandosi per ogni luogo, perpetuandosi per ogni tempo.

Gli antichi intravidero la necessità dello Stato, ma non sospettarono questa che il Vico chiamò la *natura comune delle nazioni*: lo Stato classico ha questo di proprio, eh'esso è limitato ed esclusivo.

I Greci contrapponevansi al resto del mondo, da loro chiamati barbari: i Romani esprimevano lo stesso pensiero, contrapponendo *civis ad hostis*: chi non era cittadino era nemico.

Ognuno ricorda la dura sentenza: *adversus hostem aucteritas esto*. Questa formola tradotta in un senso chiaro significava: lo straniero non ha dritti.

L'Impero creato con paziente e perseverante lavoro dalle conquiste romane, era l'unico Stato: di qui nascevano i dritti; altra sorgente non c'era. E questa persuasione prevalse tutto il medio evo, finchè non nacquero gli Stati nuovi.

Il Cristianesimo, si è detto, creò questa coscienza comune del genere umano; concepì questa universalità dello spirito non circoscritta da razze, da luoghi, da tempi: verissimo; ma questa coscienza era religiosa, non già etica; e per molto tempo il criterio della credenza religiosa fu usato a distinguere ed anche a disgiungere uomo da uomo.

L'Impero classico, anzi l'antichità classica in generale, diceva: lo straniero non ha dritti; la Chiesa, variando la

dicitura, oppur ritenendo in sostanza la esclusione, continuò a dire: l'infedele non ha dritti.

Il criterio per entrambi non era dunque la natura comune del genere umano, ma l'unità politica per gli antichi, l'unità religiosa per la Chiesa. La *natura comune* non era stata ancora pensata come *vita comune*.

Il bisogno aveva fin da tempi antichissimi spronato i popoli diversi ad accordarsi insieme, onde si trova memoria di antichi trattati, rivestiti, come sollevasi allora, di formole e di riti religiosi, e posti sotto la fede degli Dei. Presso i latini rimase la frase *ferire foedus*, accennando al sacrificio che accompagnava questi trattati (1).

Questi trattati poi erano la eccezione: la regola era lo stato di guerra latente. I Germani eran divisi dai popoli circostanti, scrive Tacito, dal mutuo timore o dalle montagne, *mutuo metu, aut montibus*.

Il fine comune del genere umano è cominciato a trasparire attraverso allo scambio de' mezzi, e delle utilità della vita: i primi trattati sono stati commerciali.

Veicolo universale di questo commercio mondiale è il mare. Per le sue vie, solcate da mille navi, eppure sempre aperte e piane, si sono scontrati i popoli più discosti, si sono conosciuti, si sono stretti in un vincolo comune (2).

---

(1) Chi vuol vedere i riti nei quali si stringevano i trattati, può trovarne un esempio in quello descritto da Livio tra il popolo romano, e l'albano. Il dritto tra popolo e popolo era giudicato dai Feciali, onde si disse *jus feciale*.

(2) Il mare, come via comune de' popoli, è stato finalmente dichiarato libero. Ogni Stato vi ha tanto dominio, quanto è il tiro de' cannoni che si collocano su le rive. Prima però ogni popolo pretendeva la proprietà del suo mare: Genova del mar ligustico, Venezia dell'Adriatico; Spagna e Portogallo di quello

Pei popoli, come per gli individui, lo scambio delle utilità ha percorso e preparato una più profonda comunione; pei popoli come per gl'individui, la lotta è stata foriera di pace.

Il Trendelenburg fa un ingegnoso riscontro tra il progressivo sviluppo dell'attività spirituale, ed il corrispondente miglioramento ne' mezzi per abbreviare la distanza nello spazio.

Ne' tempi antichi si rinforza la velocità del passo, introducendosi il costume di andare a cavallo, e parallelamente s'inventa la scrittura, che rinforza la parola: ne' tempi moderni s'inventano, in un torno medesimo, le poste, e la stampa; ne' modernissimi s'inventa la locomotiva ed il telegrafo.

Il convenire degli uomini non può a meno di riuscire all'annodamento di vincoli etici: riuniti purchesia, comeche sia, nasce sempre un' intesa, un'abitudine, una reciprocità tale, da dar occasione allo sviluppo di un'anima spirituale: *ubi societas, ibi jus*; è l'antico adagio, non ismentito mai dalla storia. Sia anche che si scontrino le armi, che si battano in guerra, due popoli che si sono conosciuti, a lungo andare finiranno col comunicare insieme nella loro vita. Cessate le ostilità l'*hostis* diventerà *hospes*, ed è singolare, che nella nostra lingua la parola *oste* mantenga

---

del Nuovo mondo; l'Inghilterra di quello che circonda i regni uniti. Così durò fino al secolo decimottavo; ma nel nostro secolo non piccole guerre si sono combattute per la libertà del mare. Il Mar di Marmara fu aperto al commercio col trattato di Adrianopoli il 1829; il Mar Nero, il 1856. Fino al 1841 la Danimarca riscuoteva una tassa pel passaggio del Sund: l'America vi si rifiutò: ora il passaggio è libero.

Intanto, a risaldare i vincoli tra Stato e Stato, non piccola parte ha avuto l'istituzione del corpo diplomatico.

Prima di Richelieu si mandavano, per speciali negoziati, de'legati da uno Stato all'altro: da indi in poi questa istituzione è divenuta permanente: tutti gli Stati sono rappresentati in ciascuno Stato, e da questa vigilanza reciproca nasce più vigoroso il senso della responsabilità ne'singoli Governi.

Più di questa istituzione ancora ha contribuito al progresso della civiltà la diffusione della stampa, di questa sentinella vigile, di questa voce ripetuta da mille echi, che biasima la barbarie e stimola alle azioni generose. Sua mercè si va formando quella coscienza etica comune a tutto il genere umano, che deve a lungo andare vincere le gelosie insane tra Stato e Stato. Non è già che gli Stati possano o debbano disparire: basta ch'ei riconoscano la necessità della loro coesistenza per l'attuazione dell'Ideale umano.

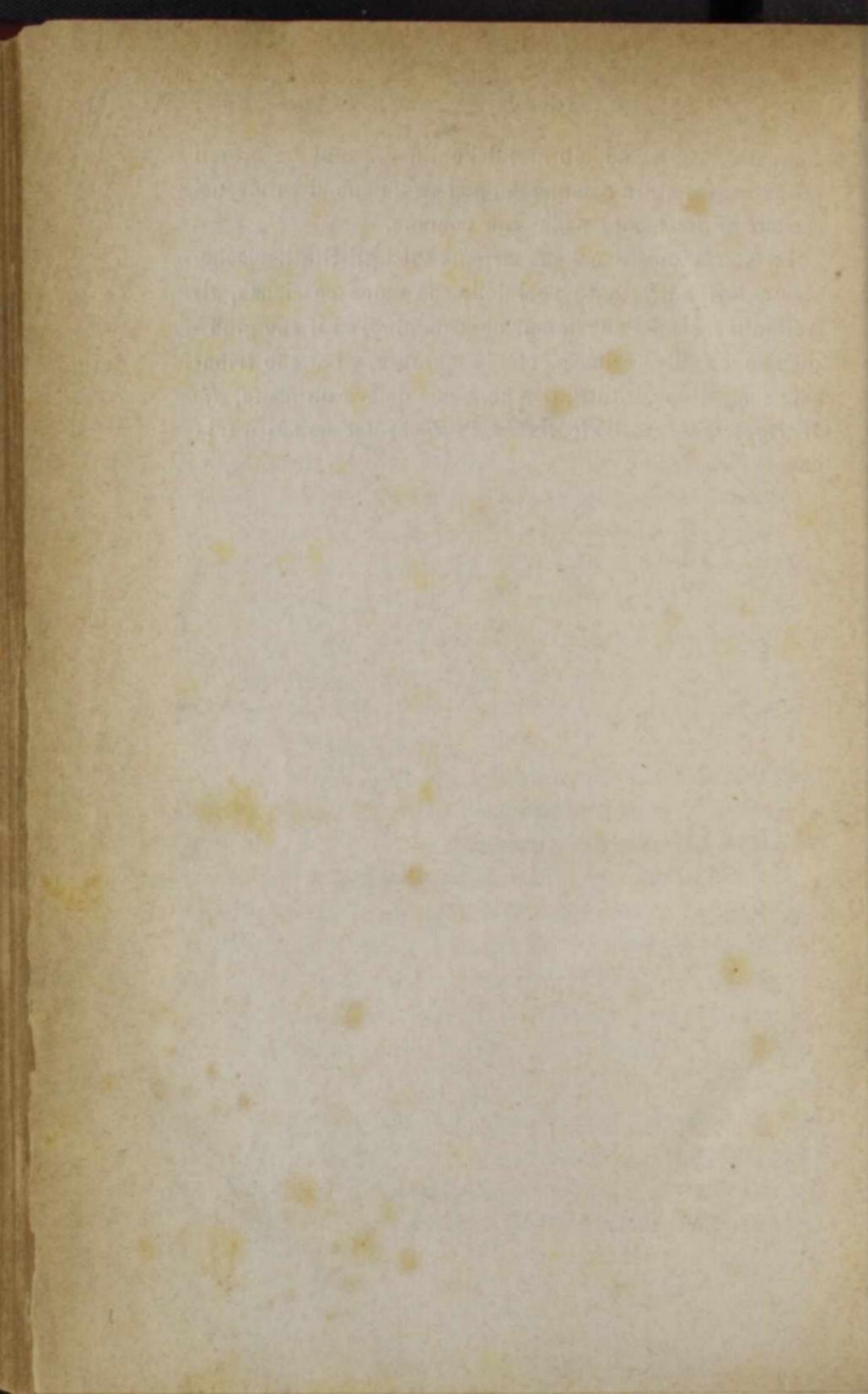
Persuasi, che nessuno è superfluo, che il compito dell'uno è tanto necessario, come quello dell'altro, ei finiranno per intendersi, e per vivere d'accordo. Non una forza esterna li costringerà a quest'accordo, ma la più profonda coscienza che ciascuno acquisterà del fine universale dell'umanità.

Fino a Richelieu le relazioni degli Stati si regolavano con criteri confessionali: c'era una politica cattolica, ed una politica protestante. La Santa Alleanza il 1815 inaugurò la politica cristiana: la Russia greca ortodossa, la Prussia protestante, e l'Austria cattolica trovavano un fondamento comune cominciando in nome dell'individua Trinità. Nel Trattato di Parigi, il 1856, fu chiamata a parte del concerto degli Stati d'Europa anche la Turchia; ed oggidì le relazioni tra Stato e Stato sono fondate soltanto sul loro va-

lore etico, senza adombrarsi delle differenze di razza, o di religione: la natura comune del genere umano si va riconoscendo praticamente nella vita comune.

La storia unisce nel suo sistema tutti gli Stati: riconosce in tutti altrettante voci della sua unica coscienza, altrettante soste del suo immortale cammino; ed il suo giudizio non ha altro criterio, che la moralità, ed al suo tribunale son sottoposti tutti, perchè, come diceva un poeta, *die Weltgeschichte ist Weltgericht*, la storia del mondo è tribunale del mondo.

---



# INDICE

*Dedica* . . . . . pag. v

## PARTE PRIMA

<i>Capitolo</i>	I. Oggetto e metodo di questo libro.	» 1
»	II. Sensazioni in generale . . . . .	» 4
»	III. Delle sensazioni in particolare . . . . .	» 14
»	IV. Dell'ordinamento delle nostre sensazioni — Tempo e spazio . . . . .	» 23
»	V. Della formazione delle serie, e della riproduzione delle rappresentazioni . . . . .	» 32
»	VI. Passaggio dell'associazione psicologica all'associazione logica.—Formazione del linguaggio . . . . .	» 39
»	VII. Coscienza e suoi vari gradi . . . . .	» 47
«	VIII. Sviluppo delle funzioni cognitive nel loro complesso . . . . .	» 53
»	IX. Sintesi a priori . . . . .	» 59
»	X. Pensiero in formazione e pensiero formato — Psicologia e logica . . . . .	» 66
»	XI. Del Concetto logico . . . . .	» 71
»	XII. Organismo dei concetti logici. — Comprensione ed estensione . . . . .	» 80
»	XIII. Definizione e divisione . . . . .	» 88
»	XIV. Categorie . . . . .	» 95
»	XV. Del giudizio e delle sue forme . . . . .	» 106
»	XVI. Delle forme del giudizio secondo Kant . . . . .	» 117

<i>Capitolo XVII.</i>	Del valore diverso che può avere la negazione . . . . .	pag. 125
» XVIII.	Delle proprietà delle proposizioni.	» 130
» XIX.	Sillogismo . . . . .	» 140
» XX.	Modi del sillogismo . . . . .	» 148
» XXI.	Delle varie forme del sillogismo . . . . .	» 155
» XXII.	Utilità del sillogismo, e suoi limiti . . . . .	» 163
» XXIII.	Dei sofismi . . . . .	» 169
» XXIV.	Della prova . . . . .	» 175
» XXV.	Delle scienze deduttive . . . . .	» 183
» XXVI.	Osservazione, sperimento, induzione . . . . .	» 186
» XXVII.	Uniformità delle leggi naturali . . . . .	» 195
» XXVIII.	L'induzione nell'Organo di Aristotele e nel nuovo organo di Bacone . . . . .	» 205
» XXIX.	Dei quattro metodi di ricerca sperimentale . . . . .	» 210
» XXX.	Della investigazione dei fatti umani . . . . .	» 218
» XXXI.	Storia e leggi induttive dei fatti storici . . . . .	» 228
	Conclusione . . . . .	» 236

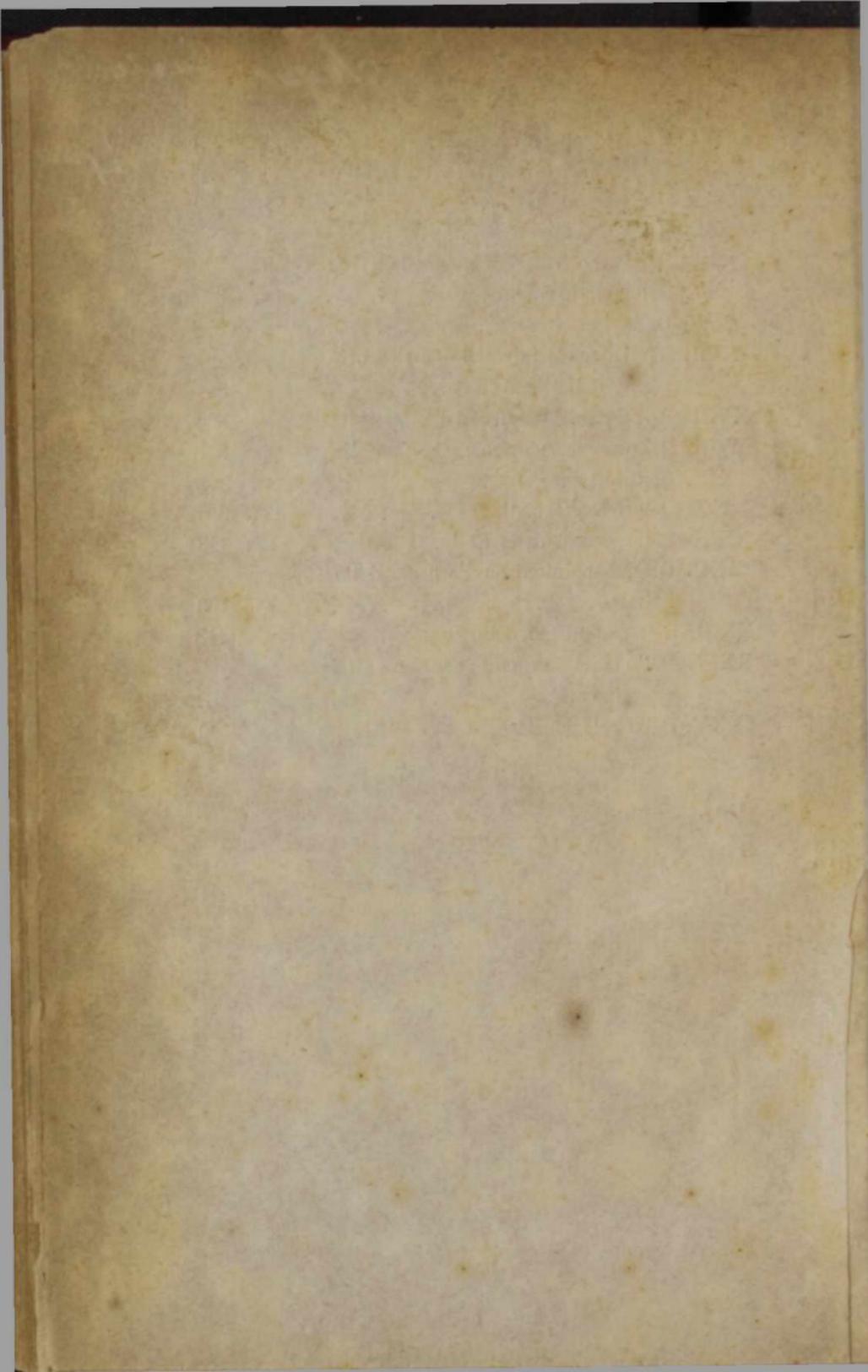
PARTE SECONDA

<i>Capitolo</i>	I. Del sentimento e dell'appetito . . . . .	» 239
»	II. Del desiderio e dell'istinto . . . . .	» 246
»	III. Degli affetti e delle passioni. . . . .	» 253
»	IV. Del temperamento e del carattere. . . . .	» 261
»	V. Del carattere morale, e delle virtù . . . . .	» 267
»	VI. Del fine dell'uomo. . . . .	» 274
»	VII. Dei sentimenti, e specialmente del sentimento morale . . . . .	» 279
»	VIII. Della volontà. . . . .	» 284
»	IX. Dei motivi e del libero arbitrio . . . . .	» 295
»	X. Del fatalismo e del determinismo. . . . .	» 306
»	XI. Dei motivi generali o del determinismo sociale . . . . .	» 316

Capitolo XII. Della legge morale. . . . .	pag. 321
» XIII. Delle varie origini attribuite alla legge morale . . . . .	» 330
» XIV. ( <i>Continuazione</i> ) Dell'imperativo categorico e delle idee modelli . . . . .	» 340
» XV. Delle virtù singole. . . . .	» 347
» XVI. Della giustizia . . . . .	» 353
» XVII. Degli organismi etici — Della origine della famiglia . . . . .	» 357
» XVIII. Dell'organismo etico della famiglia . . . . .	» 364
» XVIII. Del processo storico della famiglia . . . . .	» 375
» XIX. Continuazione . . . . .	» 385
» XX. Della società civile. . . . .	» 391
» XXI. Della genesi dello Stato. . . . .	» 398
» XXII. Diverse opinioni su l'origine dello Stato . . . . .	» 406
» XXIII. Dell'organismo dello Stato . . . . .	» 413
» XXIV. Dello stato in quanto contiene altri organismi . . . . .	» 432
» XXV. Delle relazioni tra Stato e Stato . . . . .	» 440

---

Inv. 1/76



Segno. Daxion  
S. Corso  
4<sup>in</sup>

BIBLI